Adriana Cavarero, Franco Restaino

Le filosofie femministe

Due secoli di battaglie teoriche e pratiche

Bruno Mondadori

INTRODUZIONE

1. Il pensiero femminista. Una storia possibile
di Franco Restaino

2. Il pensiero femminista. Un approccio teoretico
di Adriana Cavarero

ANTOLOGIA

I. Femminismo di prima ondata e riflusso (1792-1960)

2. Il pensiero femminista. Un approccio teoretico

di Adriana Cavarero

2.1 Una griglia teorica

Appartenere al sesso femminile, nascer donne piuttosto che uomini, significa trovarsi al mondo in una posizione di inferiorità, oppressione e svantaggio, constata Mary Wollstonecraft. Sorta in seno alla svolta illuminista dell'Occidente, la complessa vicenda di movimento e di pensiero che – per brevità – chiamiamo *femminismo* inizia da questo problema e cresce per più di due secoli, andando a incrociare la storia politica dell'Occidente stesso, se non del pianeta, e tutte le discipline del sapere.

Il pensiero femminista ha appunto due secoli ed è vasto e articolato quanto i saperi e le politiche della modernità. Già chiamarlo *femminista*, riunendo sotto un unico termine posizioni molteplici e persino conflittuali, costituisce un problema. Nell'epoca presente, ossia al culmine di una fase che ha visto il pensiero femminista espandersi come elaborazione teorica che adotta gli stili più raffinati e specialistici del dibattito filosofico contemporaneo, tale problema è ancor più evidente. Basti pensare alle difficoltà del linguaggio – pur inteso nella sua valenza minima di lessico o terminologia – afferente alle diverse posizioni. Per esempio, nel femminismo di lingua inglese è comunemente adottata la distinzione fra *sex* e *gender*. Il termine *sesso* indica il fenomeno biologico della differenza fra uomini e donne; *genere* indica invece la costruzione culturale che definisce l'uomo e la donna, ossia il maschile e il femminile. Nel pensiero femminista italiano è invece egemone il termine *differenza sessuale*, che proviene dalla lingua francese di Luce Irigaray e indica sia il dato biologico che l'ordine simbolico, sia la morfologia corporea sia il lavoro dell'immaginario, alludendo alla loro inscindibilità.

Ciò che è vero per ogni interprete di una teoria, è perciò massimamente vero per la teoria femminista. Presentare, discutere, interpretare il pensiero femminista da un punto di vista "oggettivo" prendendone le distanze è impossibile. Soprattutto per me, che sono nel gioco e appartengo a una delle sue innumerevoli e mobili posizioni. Le cautele e le giustificazioni sono dunque d'obbligo.

Pur sapendo che l'operazione è parziale e incompleta, se non faziosa,

nelle pagine che seguono il mio intento è quello di presentare i temi principali del pensiero femminista organizzandoli in una griglia teorica. Tale griglia parla la lingua della *differenza sessuale*, lascia fuori alcuni aspetti importanti del dibattito femminista e ne costringe altri ad adattarsi alle sue scansioni. La mia prospettiva non è storica, bensì tematica, ed è inevitabilmente immersa nelle passioni del dibattito attuale.

Per orientarsi in questa prospettiva tematica la posizione di Mary Wollstonecraft fornisce comunque una buona mappa. In essa sono infatti già focalizzati i temi fondamentali del pensiero femminista. Il primo è quello della *critica al patriarcato*, che individua e denuncia un sistema culturale e sociale in cui le donne sono subordinate agli uomini. Il secondo è il tema dell'*uguaglianza*, che, a partire dagli ideali dell'Illuminismo, rivendica anche per le donne gli stessi diritti degli uomini. Il terzo, decisamente filosofico, è il tema della *questione del soggetto*, che ripensa da un punto di vista femminista il problema della soggettività, dell'identità e del sé, dialogando con le scuole più innovative del pensiero contemporaneo ma anche ponendosi, rispetto a queste, in una significativa "dissonanza."[1]

2.2 La critica al patriarcato

L'evidenza del fenomeno

Già individuato da Mary Wollstonecraft, uno dei temi principali del pensiero femminista riguarda un fenomeno che viene a volte sinteticamente indicato come "sessismo". Si tratta del fatto che, nel mondo delle relazioni umane, il dato elementare che gli esseri umani sono di sesso maschile o femminile, uomini o donne, corrisponde alla supremazia gerarchica di un sesso sull'altro. In altri termini, la differenza sessuale funziona come principio di discriminazione fra un sesso dominante e un sesso dominato.

È giusto chiamarlo fenomeno perché riguarda una realtà che appare con chiarezza, è evidente, facilmente osservabile e constatabile. Mary Wollstonecraft lo constata e lo denuncia alla fine del Settecento, ma il fenomeno stesso precede di due millenni e segue per due secoli (fino a tutt'oggi, comunque) tale constatazione. Esso ha la stessa estensione della tradizione occidentale e tende a coincidervi. Anzi, è addirittura uno dei fondamenti di questa tradizione: nel senso che, sin dalla sua origine greca, la supremazia dell'uomo sulla donna viene praticata e teorizzata come

---

[1] *Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1994, è appunto il titolo italiano di un prezioso libro di Rosi Braidotti, dedicato all'approfondimento di questo tema. Qui e di seguito, cito in nota solo i lavori e le autrici a cui il mio testo non fa un riferimento esplicito. Altrimenti il rimando va alle schede bibliografiche che compaiono in questo volume.

un principio naturale e, pertanto, giusto. La differenza sessuale come principio di discriminazione fra un sesso dominante e un sesso dominato è appunto un fenomeno evidente perché, lungi dal negarlo o dal nasconderlo, la tradizione gli dà un fondamento teorico che lo riproduce e lo giustifica.

L'indagine sui meccanismi logici e ontologici di tale giustificazione è – nel suo oggetto, se non nei suoi risultati – uno dei rari temi su cui le varie posizioni femministe, al di là dei diversi stili discorsivi, sostanzialmente concordano. Il fenomeno è infatti unanimemente ricondotto al dominio storico e culturale di un ordine che viene via via definito come "patriarcale", "androcentrico" o "fallologocratico" (ma anche "fallogocratico" o "fallogocentrico" sono dizioni ammesse). Pur aderendo ai linguaggi delle diverse posizioni teoriche, la varietà terminologica non risulta del resto molto significativa, perché concorda nelle intenzioni: *pater* sta per padre, *aner* per uomo, e *fallo* sta per figura simbolica del pene. Comunque lo si chiami – ricorrendo alle lingue antiche o al lessico psicoanalitico – si tratta di un ordine di centralità maschile che struttura la tradizione in tutte le sue forme. Esso ha la caratteristica di presentarsi all'origine di questa tradizione già perfettamente configurato, nel senso che la storia dell'Occidente appare di tipo patriarcale sin dal suo inizio. A dire il vero, fra gli studi femministi, si possono trovare lavori che, raccogliendo alcuni indizi iscritti nei miti e rielaborando la celebre tesi di Bachofen, ipotizzano un ordine matriarcale precedente, poi violentemente soppiantato e cancellato da quello patriarcale. Questo tipo di operazione, quando non esplicitamente finalizzata a reperire materiale utile all'immaginario del presente, non sposta tuttavia il problema: la tradizione, dai greci ai giorni nostri, pur nelle sue notevoli varianti, è androcentrica. Né la cosa cambia sostanzialmente se invece che da Omero si incomincia dalla Bibbia. Quel che è certo è che, se si va in cerca del matriarcato, è necessario lavorare con un po' di immaginazione su tracce e indizi che il sistema patriarcale ha già inglobato nella sua logica.

In tutto il suo sviluppo, il pensiero femminista mostra comunque scarso interesse per il risvolto "archeologico" delle indagini sul mitico diritto delle madri e per l'eventuale nostalgia di un ipotetico matriarcato originario che esse ispirano. La domanda che le femministe per lo più si pongono non è «come, quando e perché il patriarcato ha vinto», ma piuttosto «come funziona l'ordine patriarcale». In altri termini, essendo una realtà a forte motivazione politica, il pensiero femminista è soprattutto interessato a comprendere il presente, a svelare i suoi meccanismi oppressivi e a cambiarlo. Quando l'analisi si rivolge al passato, essa lo fa allo scopo di indagare i fondamenti e la struttura, così come le trasformazioni e le varianti, di un ordine patriarcale che ancora funziona nel presente.

Come già testimoniano gli scritti di Mary Wollstonecraft, le manifestazioni più palesi dell'ordine patriarcale vengono colte fin dagli albori del-

la riflessione femminista. Esse sono sostanzialmente riconducibili alla distinzione fra una *sfera pubblica* assegnata agli uomini e una *privata* assegnata alle donne. La razionalità maschile contrapposta al sentimento femminile, l'attività politica a quella domestica, l'educazione ai saperi e l'educazione alla cura della casa, non sono che aspetti coerenti alla distinzione fra pubblico e privato sopra nominata. Con tutta evidenza, l'ordine patriarcale funziona su un meccanismo di esclusione: le donne appartengono a una sfera subordinata che viene *esclusa* dai luoghi maschili dei saperi e dei poteri (di qui, l'efficacia espressiva del termine *fallo-logo-cratico*). In sintesi, la tradizione occidentale assume la differenza sessuale come un'opposizione di maschile e femminile in cui i due termini non sono posti sullo stesso piano, uno di fronte all'altro, bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione ed esclusione.

Talmente palese, esteso e pervasivo è il fenomeno dell'ordine gerarchico patriarcale, che l'indagine su di esso consente alla prospettiva femminista di spaziare a tutto campo. I diversi aspetti dell'androcentrismo si prestano infatti a un'analisi dettagliata, qualsiasi sia l'epoca o la disciplina prescelta. A seconda delle varie discipline, si possono così agevolmente puntualizzare gli effetti del sistema fallogocentrico e chiarire il funzionamento dei suoi meccanismi. Si può, per esempio, precisare come l'esclusione e la subordinazione abbiano funzionato nelle varie epoche, sottolineando i cambiamenti che sono conseguiti dalla transizione da un'epoca all'altra. Oppure si può, ancor più utilmente, indagare il rapporto che accomuna le donne agli altri esclusi e subordinati, di ambo i sessi, di cui è piena la storia.

Questo è ciò che, in effetti, molte femministe hanno fatto e ancora fanno, ottenendo straordinari risultati che spesso costringono i vari saperi a modificare il loro statuto disciplinare e a riorganizzare i programmi accademici. L'attivazione degli *women's studies*, in molte università straniere, ne è un esempio eloquente. Dal punto di vista della "griglia teorica" che qui propongo, risulta tuttavia interessante soprattutto l'analisi intrapresa dalle varie filosofe che, a partire dalla seconda ondata del femminismo ma con rapida intensificazione nei tempi recenti, hanno deciso di rivolgere la loro attenzione a una lettura più strettamente concettuale della logica androcentrica.

Non è ovviamente mia intenzione dividere il pensiero femminista in una prima tendenza, che si limiterebbe ad analizzare la superficie fenomenica dell'ordine patriarcale, e in una seconda, che indagherebbe invece la sua verità profonda. La distinzione fra superficie e realtà, fra fenomeno e verità, appartiene fra l'altro a una logica dicotomica, tipica dell'ordine patriarcale, che viene aspramente criticata dal pensiero femminista. Come viene efficacemente argomentato da Franco Restaino nel saggio introduttivo a questo volume, è tuttavia indubbio che la fine degli anni settanta segni una svolta del femminismo verso un'elaborazione di for-

te impronta teorica e filosofica. La teoria – nel peculiare incrocio fra filosofia, psicoanalisi e linguistica che caratterizza i decenni in questione – non viene infatti più intesa come uno degli strumenti del potere patriarcale, una delle sue manifestazioni esclusive, la parte più astrusa dei saperi accademici, bensì come ciò in cui il potere si genera e si rigenera. Più che descrivere l'ordine patriarcale e denunciare il suo assetto sessista (dato ormai per scontato), si vuole, insomma, ora decostruire quel complesso sistema, di significati e di poteri, che è generalmente chiamato *ordine simbolico*.

Nei suoi risultati più condivisi, tale decostruzione mostra sostanzialmente che l'ordine simbolico patriarcale si fonda su una logica assai singolare che, a dispetto del fatto che gli esseri umani appartengono all'uno o all'altro sesso, assume il solo sesso maschile come paradigma dell'intero genere umano. L'operazione, dunque, è semplice: posto il sesso maschile come rappresentativo dell'umano in quanto umano, il sesso femminile risulta non pienamente umano, ossia umano ma di grado inferiore, incompiuto.

Nell'ordine simbolico patriarcale, la differenza sessuale non viene perciò intesa come una differenza che divide gli esseri umani in uomini e donne, bensì come una differenza che fa *differire* le donne *dagli* uomini. Visto che sugli uomini – anzi, sull'Uomo che tende a sostanziarli in un concetto universale – si modella l'essere umano per eccellenza, il differire delle donne dagli uomini diventa una differenza che corrisponde a una mancanza o inferiorità. Poiché possiede appieno le qualità propriamente umane (la ragione, per esempio) l'uomo è superiore alla donna che invece ne è carente. Per "natura" l'uomo è atto a comandare e la donna a obbedire. Sempre per natura, l'uomo occupa i luoghi dei saperi e della politica, mentre la donna appartiene alla sfera domestica e ai lavori di cura.

Come gran parte della teoria femminista non manca di sottolineare, proprio il termine *natura* è quello su cui i giochi linguistici dell'ordine simbolico patriarcale si fanno più insidiosi. Da un lato, infatti, le donne sembrano appartenere *naturalmente* all'ambito domestico e di cura, perché partoriscono i figli e li allattano, procreano e nutrono (altrettanto si può dire per un modello – alquanto tradizionale e poco fantasioso – di sessualità che individua nell'amplesso un'attività dell'uomo e una passività della donna, e va a fondare nella *natura* il ben noto stereotipo dell'attività maschile e della passività femminile). D'altro lato, ciò che le varie epoche definiscono *naturale* corrisponde per lo più a ciò che esse ritengono *normale*, ossia conforme alla *norma.* La natura è insomma un concetto che dipende da un processo di normalizzazione operato da coloro che decidono le norme. Tant'è vero che, quando Mary Wollstonecraft dichiara che anche le donne possiedono la ragione, suscita scandalo. Per la società settecentesca, le donne sono per natura irrazionali ed è "normale" ritenerle tali. Una donna che ragiona, e pretende un'educa-

zione adatta a esseri razionali, appare contro natura e fuori da ogni norma, *naturalmente*.

Ovviamente la *natura* è solo uno dei tanti termini su cui il linguaggio patriarcale, per più di due millenni, articola il suo potere. Né l'ordine simbolico patriarcale passa attraverso i millenni come una forma monolitica e coerente. Quel che è certo è che, se non la *natura* in quanto termine caduto con il tempo in disuso, è sempre su un paradigma maschile che si costruisce la *norma* e si articola il discorso sulla *normalità*. Cambiano le norme e perciò l'idea di ciò che è normale ma, sintomaticamente, il sesso maschile rimane al centro dell'ordine simbolico che definisce la norma e le sue devianze, il normale e l'anormale. Tale norma, per quanto cambi nei secoli, continua ad assegnare alle donne una *posizione* subordinata. Non si tratta ovviamente di un'unica posizione in cui ricadono tutte le donne, perché il modello androcentrico è complesso, e i desideri, i bisogni, le esigenze maschili sono molti e differenti. Le donne vengono così *posizionate* all'interno dell'ordine simbolico in vario modo. Per esempio, come madri e come mogli in quanto esseri domestici votati alla cura del loro caro, oppure come prostitute e oscure seduttrici in quanto oggetto della trasgressione sessuale maschile.

Non c'è testo della cultura occidentale che non testimoni la varietà di questi posizionamenti dell'identità femminile, direttamente funzionali alle diverse esigenze maschili. Tant'è vero che la teoria femminista ha potuto agevolmente rintracciarle nei vari ambiti dei saperi. Per comprovare l'evidenza e il radicamento plurisecolare di tale fenomeno, si può tuttavia semplicemente ricorrere alla pubblicità e alle immagini proposte dai media alle soglie del terzo millennio. Alimenti di fruizione domestica, come i biscotti per la colazione, vengono reclamizzati attraverso la messa in scena di famigliole felici con relative mamme e mogli dall'aspetto pudico e rassicurante. Le bevande alcooliche inscenano invece generalmente una situazione extrafamigliare dove si muovono donne discinte e vampireggianti. Ovviamente, la tecnica pubblicitaria prevede e utilizza anche l'inversione dello stereotipo, perché, attraverso l'inversione della norma, punta su una sorpresa che è appunto sorprendente solo dal punto di vista della norma.

Anche per l'immaginario pubblicitario contemporaneo l'ordine patriarcale è insomma un ordine *normale*. Si tratta appunto di un fenomeno che non deve essere dimostrato, bensì ricondotto a modelli interpretativi che ne individuino la struttura concettuale e ne agevolino la decostruzione.

L'economia binaria

Un modello interpretativo di grande efficacia e largamente utilizzato dal pensiero femminista contemporaneo è quello che legge l'ordine simbolico patriarcale come un sistema a *economia binaria*. Tale modello ha so-

prattutto il pregio di illustrare la struttura oppositiva, duale e gerarchica, che innerva l'ordine fallologocentrico. L'economia binaria si fonda appunto su una logica bipolare che, a partire dalla positività del polo maschile, decide la negatività di quello femminile. Posto l'uomo come *soggetto*, la donna risulta perciò *oggetto*; posto il primo come il Sé, la seconda risulta l'Altro. L'elenco è infinito, e può annoverare dicotomie ben note, quali cultura/natura, ragione/passione, mente/corpo, pubblico/privato ecc. Si tratta del vasto e articolato sistema che posiziona e normalizza gli uomini e le donne, fornendo al linguaggio quotidiano le identità, ossia gli stereotipi del maschile e del femminile che fungono anche da modelli di comportamento. Vale la pena, di nuovo, di sottolineare che, in quanto sistema complessivo, l'economia binaria non è il luogo in cui ambedue i sessi del genere umano si autorappresentano, bensì il luogo in cui il solo sesso maschile si autorappresenta decidendo al contempo la rappresentazione del sesso femminile a sé funzionale. Detto altrimenti, è il luogo in cui l'uomo rappresenta sia sé che l'altra, posizionandola come altra *dall'*uomo e *per* l'uomo.

Come giustamente sottolinea Luce Irigaray, l'economia binaria è perciò fondata su una *logica del medesimo*. Come in uno specchio, l'uomo si riflette nelle sue autorappresentazioni e cattura in esse anche la donna, funzionalizzandola ai suoi bisogni e al suo desiderio. L'altra non è veramente l'altra, bensì appunto l'altra a partire da lui e per lui. È un'altra senza una parola o un'immagine propria, che occupa cioè il posto a lei assegnato dalle parole e dall'immaginario che regnano nel dominio del medesimo. La logica del medesimo mostra dunque che l'economia binaria è un'economia *omosessuale*. Non necessariamente nel senso di una pratica erotica, ma piuttosto nel senso che il vero soggetto e l'unico protagonista di quest'ordine ha un solo sesso: quello dell'uomo (latino: *homo*) che si rispecchia nel medesimo (greco: *homoios*).[2]

Efficace per la sua capacità di sintesi e per la sua applicabilità ai diversi campi del sapere, il modello dell'economia binaria ha anche un altro pregio: quello di segnalare la grande trappola in cui rischia di cadere ogni discorso femminista. Potremmo chiamarla la "gabbia del linguaggio". L'economia binaria struttura infatti tanto il linguaggio specialistico della filosofia e delle altre discipline, quanto quello che quotidianamente ci troviamo a parlare. Lo stesso termine "donna" è già catturato in una rete di significati e di posizionamenti simbolici funzionali alla centralità androcentrica. Ne consegue che l'impresa di pensare la donna (o il femminile, il femminino ecc.) corre crucialmente il rischio di pensarla all'interno del-

[2] Si tratta, ovviamente, di un puro gioco di assonanze: dal punto di vista etimologico solo il termine *homoios* compare in *omosessuale*, mentre il latino *homo* ha una diversa radice.

le categorie con cui è pensata dall'uomo nell'economia binaria. Per la teoria femminista evitare questa trappola è tutt'altro che facile.

L'ecofemminismo, che pensa la donna come terra e natura, oppure la proposta di Carol Gilligan, che fonda sulla donna un'etica della cura, ne danno esplicita testimonianza. Esse rischiano non solo di riprodurre la logica oppositiva dell'ordine patriarcale, ma addirittura di rafforzare i posizionamenti da esso disposti. Sia la donna come terra e natura, sia un'etica femminile della cura rientrano infatti nell'economia binaria. La donna come natura e come essere oblativo è precisamente ciò che l'uomo posiziona, da millenni, come altro da sé e per sé. Il gesto femminista di cambiare il segno della dicotomia, esaltando il valore *positivo* delle equazioni donna/natura e donna/altruismo, contro il valore negativo delle equazioni uomo/tecnologia e uomo/egoismo, più che dissolvere l'ordine patriarcale, dunque, lo legittima.

Un'altra ancor più diretta conferma dell'economia binaria viene da quelle posizioni femministe che mantengono la struttura oppositiva fra i due sessi ma, invece che come rapporto di dominio, la intendono come complementarietà. In quest'ottica, insomma, la differenza sessuale renderebbe l'uomo e la donna differenti proprio perché fatti l'uno per l'altra: due parti complementari di un intero. Tipica espressione di questo concetto di complementarietà è la figura dell'*androgino*: modello ideale di una totalità in cui la differenza sessuale giunge a un'armonica integrazione. Non lontano da questo immaginario è, non a caso, l'orizzonte teorico che, ispirandosi soprattutto alla psicoanalisi junghiana, individua un principio maschile e uno femminile presenti in ogni essere umano e capaci di completarlo. Ciò che rimane spesso indiscusso, in questo tipo di posizioni, è appunto un'accezione del maschile e del femminile che corrisponde largamente a quella dell'economia binaria e ricicla l'immaginario androcentrico in versione pacificata. Alla subordinazione si sostituisce la complementarietà, al conflitto l'armonia, ma il maschile e il femminile continuano a essere pensati secondo gli stereotipi dell'ordine simbolico patriarcale. Tant'è vero che il femminile è generalmente inteso come sentimentale e passivo, mentre il maschile mantiene i suoi attributi di razionalità e attività.

L'economia binaria fa così di nuovo scattare la sua trappola. Apparentemente, essa sembra consistere nella logica, duale se non oppositiva, prodotta dalla categoria stessa di differenza. Se l'uomo e la donna sono differenti – e se non si vuole rinunciare a tale differenza – sembra infatti che non si possa fare a meno di pensarli come *opposti* o come *complementari*. A meno che si sgombri il campo dal problema stesso della differenza, e li si pensi come *eguali*.

2.3 Il problema dell'uguaglianza

Maschi ed eguali

Oltre a inaugurare la critica al patriarcato, Mary Wollstonecraft annuncia anche un altro tema fondamentale del pensiero femminista: quello dell'uguaglianza. Il tema ispira due lunghi secoli di dura lotta ma, sul tema stesso, la complessa vicenda teorica del femminismo, più che discordare sui dettagli, si spezza in due tronconi. Si spezza, soprattutto, quando l'ideale illuminista dell'uguaglianza, tanto più per quanto riguarda le donne, fallisce nei fatti.

Come succedeva per le manifestazioni storiche del dominio patriarcale, anche in questo caso si tratta di un fenomeno così palese che la descrizione di tale fallimento non merita tante parole. A due secoli dalla spinta egualitaria della Rivoluzione francese, l'uguaglianza formale fra uomini e donne, pur sancita dal diritto, non corrisponde a un'uguaglianza sostanziale nei fatti. In tutti i campi dove il potere conta (politica, economia, finanza ecc.) le donne sono poche e in ruoli subordinati. Su questa constatazione, come sul fatto che due più due fa quattro, tutto il pensiero femminista non può che concordare. Il dissenso riguarda l'interpretazione del fenomeno. Per alcune si tratta di un'ingiustizia alla quale il tempo, strategie adatte e un bel po' di santa pazienza potrebbero porre rimedio. Per altre si tratta di un effetto irrimediabile e del tutto coerente al paradosso logico che informa il principio di uguaglianza.

Questo paradosso si inscrive nella stessa origine storica del modello egualitario che, pur dichiarando clamorosamente nulle le *differenze fra uomini*, non dichiara affatto nulla la *differenza sessuale*. Detto altrimenti, proprio nella sua origine storica, il principio di uguaglianza è estremamente rivoluzionario per quanto riguarda gli uomini e, allo stesso tempo, è radicalmente conservatore per quanto riguarda le donne. È rivoluzionario perché sovverte l'ordine della sfera pubblica, cancellando il precedente sistema di dominio basato su differenze di poteri, diritti e doveri. È conservatore perché non tocca la vecchia distinzione (già presente nella *Politica* di Aristotele!) fra una sfera pubblica, naturalmente riservata agli uomini, e una sfera domestica, altrettanto naturalmente riservata alle donne. Che la questione dei diritti politici coinvolga ben presto quella dei diritti civili e sociali, allargandosi al lavoro e al mercato, fa parte della configurazione della modernità e non sposta il problema.

Per quanto riguarda il suo lato rivoluzionario, il principio di uguaglianza è infatti una formidabile invenzione che fonda lo Stato moderno e liquida il sistema di dominio precedente. La Rivoluzione francese costituisce ovviamente l'evento più traumatico di questa vicenda, ma la vicenda stessa comincia più di un secolo prima, in Inghilterra, con le teorie giusnaturalistiche di Hobbes e Locke che fondano l'uguaglianza di tutti gli

uomini nello "stato di natura". Ciò che tanto i giusnaturalisti inglesi quanto i rivoluzionari francesi combattono è appunto un vecchio regime – di sostanza monarchica ma con larghi residui feudali – nel quale le differenze fra i sudditi, per lo più derivanti dalla nascita o dal ceto, corrispondono a un ordine gerarchico che prevede privilegi, subordinazioni ed esclusioni. Tale ordine gerarchico, pur coinvolgendo le donne, le esclude comunque dalla sfera pubblica. Sintomaticamente, l'accesso al trono di alcune regine, che costringe il diritto dinastico a cavillose revisioni, non modifica affatto il marchio patriarcale del sistema.

Detto in breve, nella cruciale svolta storica che vede sorgere lo Stato moderno e perciò le moderne democrazie, un vecchio ordine politico basato su *differenze tra uomini* viene soppiantato dal nuovo ordine politico basato sull'*uguaglianza tra uomini*. Nella sua stessa origine, il principio di uguaglianza si rivolge esplicitamente agli uomini intesi come maschi. L'ipotesi teorica che fonda il principio di uguaglianza, ossia quella che dice che «tutti gli uomini sono uguali per natura», è infatti pensata per esseri umani di sesso maschile. In questo senso, l'espressione "suffragio universale", applicata per lungo tempo – da insigni giuristi e grandi filosofi – a *tutti* gli uomini con esclusione delle donne, è assai eloquente. Si tratta sempre del vecchio linguaggio patriarcale che assume l'uomo come uno dei due generi della specie umana ma, allo stesso tempo, come paradigma universale dell'intera specie.

Pensato per eliminare le differenze fra uomini, più che escludere esplicitamente le donne, il principio di uguaglianza non le prende dunque neppure in considerazione, ossia non le contempla nel suo immaginario politico. Le donne sono infatti *già* assenti – e perciò invisibili, impensabili – dalla sfera pubblica a cui il modello egualitario indirizza la sua spinta rivoluzionaria. Le donne appartengono *naturalmente* alla sfera domestica e solo in questa risultano visibili. Per dirla nei termini dell'economia binaria, il principio di uguaglianza non compie il gesto intenzionalmente discriminatorio di posizionare le donne fuori dai suoi canoni, ma si limita a lavorare su un posizionamento della questione politica che, sin dai tempi di Aristotele, è già esclusivamente maschile. In parole semplici, la politica riguarda il *soggetto*, e il soggetto è di sesso maschile.

Dire che il principio di uguaglianza è, all'inizio, ingiusto o incompleto perché esclude le donne, dunque, non basta. Per quanto riguarda le donne, non si tratta infatti di un'esclusione accidentale, relativa alla gradualità del processo storico con cui l'uguaglianza è venuta a estendersi solo con il tempo a tutti gli uomini. Si tratta invece di un'*esclusione primaria*, inscritta nella sostanza esclusivamente maschile del principio. Pensato dagli uomini per gli uomini, il principio di uguaglianza lascia appunto intoccata e rafforza quella *naturale* distinzione fra una sfera pubblica maschile e una sfera domestica femminile, che fa delle donne dei soggetti politicamente impensabili, ossia dei non-soggetti. Originariamente intoc-

cato dal rivoluzionario principio di uguaglianza, l'immaginario patriarcale che vuole le donne *per natura* domestiche piuttosto che politiche giunge così – a passi più o meno tranquilli – sino ai giorni nostri. Nonostante l'allargamento *formale* del principio di uguaglianza alle donne, la scena odierna è nota. La politica e tutti i poteri che le fanno corona sono ancora "pensati al maschile" così come "pensata al femminile" è ancora la sfera domestica. Secondo gli stereotipi che definiscono la sua femminilità nell'economia binaria, una donna *premier* è, a tutt'oggi, un fatto innaturale, al limite, un'eccezione.

Per quanto riguarda l'esclusione delle donne dalla sfera dei poteri, e perciò il clamoroso fallimento sostanziale del modello egualitario, non c'è dunque nulla di cui stupirsi. L'ordine simbolico patriarcale che, *nei fatti*, le esclude e le discrimina, è del resto quello stesso in cui il modello egualitario fonda il suo principio *formale*. Più interessante, se mai, è evidenziare il paradosso che lavora all'interno della *forma* stessa del modello egualitario, quando esso si vede costretto ad applicarsi *anche* alle donne. Tale paradosso consiste essenzialmente in una logica che si ingegna a conciliare l'*esclusione* con l'*omologazione*.

Fra esclusione e omologazione

Contrariamente a quanto si pensa, il principio di uguaglianza non è infatti incoerente nella sua inapplicabilità fattuale, bensì nell'aspetto formale che contraddice la sua originaria logica esclusiva mediante una tardiva inclusione. Così come compare nella lettera delle costituzioni odierne, il principio di uguaglianza dichiara infatti che tutti i cittadini sono uguali senza differenza di sesso. Sorta per eliminare le differenze fra uomini e costruita sull'universalità del solo soggetto maschile, l'uguaglianza modifica più tardi, a parole, la sua forma e *comprende* anche le donne. Le comprende nel senso etimologico della parola: ossia le *prende* dentro come se fossero uomini, nonostante siano e rimangano donne a tutti gli effetti pratici e simbolici. Tale comprensione consiste perciò, crucialmente, in un'*omologazione* delle donne al paradigma maschile che modella il principio. La differenza sessuale femminile viene, per così dire, cancellata, assunta come qualcosa che non conta o, per lo meno, che bisogna fingere di ignorare. Già annunciata dalle tipiche finzioni giusnaturalistiche, la logica è quella ben nota del "come se". Anche le donne, nonostante siano donne, sono incluse *come se* fossero uomini. La lettera del testo costituzionale dice: «tutti i cittadini sono uguali senza differenza di sesso». Ma più onestamente – nel rispetto di una grammatica, non per caso, già evidenziata dal genere maschile del termine "cittadini" – dovrebbe dire: «tutti gli uomini sono uguali senza differenza di sesso». Visto che non conta la differenza di sesso, dunque, anche le donne sono uomini.

Estendendosi anche all'altro sesso e rinunciando alla sua coerenza, l'e-

sclusività maschile che sta sin dall'inizio a fondamento del principio egualitario si traduce così in un singolare paradosso. Prima coerentemente escluse, le donne vengono poi incluse attraverso una logica di omologazione che prescinde dal fatto che sono donne e non uomini. Nelle sue migliori intenzioni, l'uguaglianza è un principio che vuole rimediare a una discriminazione sessista incompatibile con gli ideali di libertà e democrazia che dovrebbero caratterizzare la modernità. Ma, nella sua logica genuina, essa è un formidabile paradosso che, per di più, confida negli impossibili effetti sostanziali della finzione formale.

L'impossibile, ovviamente, rimane tale. La lettera del diritto è smentita dalla realtà; l'uguaglianza formale non corrisponde a un'uguaglianza sostanziale. A dispetto della finzione omologante del principio, le donne restano infatti donne e non uomini: sia nel senso del *dato* elementare e visibile della differenza sessuale, sia nel senso di un ordine simbolico che continua a rappresentarle come *naturalmente* domestiche e impolitiche. Il principio formale di uguaglianza dei moderni testi costituzionali, che cancella la differenza sessuale femminile omologando le donne agli uomini, viene così palesemente – ma *coerentemente* – contraddetto da un ordine simbolico patriarcale che invece continua a sottolineare la differenza sessuale femminile secondo i vecchi stereotipi dell'economia binaria. L'ordine simbolico, e perciò i codici sociali e le convinzioni diffuse, sono infatti ben più efficaci di ogni dichiarazione *formale*. Tanto più quando tale dichiarazione cerchi di occultare, attraverso un paradosso, il fondamento patriarcale che alimenta la sua stessa logica.

Rimane il fatto che, in virtù di questa coerentissima contraddizione, le donne rischiano di doversi quotidianamente adattare al gioco maschile di due identità schizofreniche. Una è quella che le dichiara uomini a tutti gli effetti giuridici e si aspetta perciò che si comportino come gli uomini. L'altra è quella che le dichiara donne a tutti gli effetti pratici e simbolici, e si aspetta perciò che si comportino come le donne. Esse devono pertanto scegliere se far "carriera" nel mondo dei poteri, uniformandosi a un paradigma di comportamento competitivo modellato sull'identità maschile, oppure se aderire al *naturale* ruolo femminile nel mondo domestico. Spesso, come si sa, fanno l'una e l'altra cosa, subendo i reciproci svantaggi causati da entrambe le posizioni.

Per le donne, anche gli illuminati tempi moderni sono dunque tempi difficili. Ciò succede soprattutto perché il lungo movimento per l'*emancipazione* e la *liberazione* delle donne è sin dall'inizio catturato nel paradosso che informa la logica del principio egualitario. Paradossali sono così anche i pochi – ma apprezzabilissimi – risultati ottenuti: come, per esempio, l'accesso ai saperi (che rende fra l'altro possibile la stessa teoria femminista e la sua critica ai paradossi del modello egualitario). Paradossale è comunque soprattutto il fatto che tale modello, pur non potendo che fallire nella sua applicazione sostanziale alle donne, venga tuttavia spesso

considerato dalle donne stesse come un punto di non ritorno: sia perché l'emancipazione porta vantaggi irrinunciabili, sebbene parziali, sia perché il "ritorno" è ragionevolmente paventato come una ricaduta nel patriarcalismo premoderno. Ciò non toglie che il paradosso si presenti di per sé insolubile, anche se alcune soluzioni sono continuamente formulate e ritentate dalla speculazione femminista.

La stessa proposta di Mary Wollstonecraft si colloca all'interno di questo paradosso. Essa esemplifica il tentativo di salvare, insieme, l'uguaglianza e la differenza. Mary Wollstonecraft vuole infatti che anche alle donne sia riconosciuto quello statuto di soggetti autonomi e razionali che i suoi contemporanei ascrivono agli uomini; e tuttavia insiste su una naturale specificità del ruolo femminile. Secondo i parametri dell'economia binaria, insomma, nel femminismo che si ispira a questo tipo di posizione, le donne continuano a rimanere *naturalmente* differenti, sebbene rientrino in quei parametri razionali dell'essere umano la cui universalità si modella sugli uomini. Viene dunque qui espressa una tendenza che segna un passaggio cruciale per la modernità. Si tratta appunto della tendenza, ben esemplificata dal modello egualitario, che mette in scena un soggetto maschile capace di giocare su due sponde: quella dell'esclusione, che è sempre stata in scena fin dall'era antica, e quella dell'assimilazione, che è invece tutta moderna. Escluse/incluse, a seconda dei casi e delle convenienze (come nel caso, assai tipico, del mercato del lavoro), le donne stanno in questo gioco moderno fra differenza e uguaglianza.

Esso finisce così per spingere il femminismo emancipazionista verso posizioni che tentano di risolverne il paradosso, abbracciando senza indecisione il preteso universalismo del principio formale di uguaglianza che dichiara nulla la differenza sessuale. Si tratta in larga misura di posizioni che, ignorando o negando il paradigma maschile che sostanzia lo statuto autonomo e razionale del soggetto egualitario, teorizzano una universalità dell'essere umano che è indipendente dalla differenza sessuale. Spesso nominata con il termine *persona*, tale universalità si riferisce infatti a un soggetto *neutro* le cui caratteristiche prescindono dal sesso. Detto in parole semplici: prima e al di là di essere donne o uomini, gli esseri umani sono *persone* che in tale paradigma asessuato fondano la loro uguaglianza. In questa prospettiva, la differenza sessuale diventa dunque una specificazione secondaria e ininfluente, un mera appendice biologica senza alcun valore simbolico. I codici sociali che "avvantaggiano" gli uomini diventano perciò, semplicemente, un retaggio della vecchia ideologia patriarcale ormai in via di "superamento".

Fra tutte le posizioni emancipative e femministe che si occupano del problema dell'uguaglianza, quella appena menzionata appare comunque la più irrealista e la più ingenua. In perfetto spirito illuminista, il soggetto razionale ed egualitario non viene infatti visto come la costruzione di un'epoca, ossia come la rivisitazione illuminista del consueto paradigma

androcentrico, bensì come un principio – di per sé vero e sostanzialmente atemporale – che una lunga vicenda storica di secoli bui ha ingiustamente occultato e ancora continua a occultare. Alcuni millenni di ordine patriarcale e il lungo imperare dell'economia binaria diventano così una strana deviazione della storia dal principio evidente (sebbene mai storicamente realizzato) di una dignità del soggetto umano che prescinde dalla differenza sessuale. In altri termini, l'ordine patriarcale viene assunto come un fenomeno storico del passato che ancora muove i suoi colpi di coda nel presente ma che sarà definitivamente eliminato nel futuro.

L'ingenuità teoretica di questa posizione consiste quindi nel perfezionare la tendenza omologatoria del principio egualitario e nel facilitare l'indebita universalizzazione della sua sostanza maschile. Lungi dall'essere sconfitto o "superato", l'ordine patriarcale trova così qui un supporto ai moderni fasti della sua millenaria vicenda. Poiché il concetto di un essere umano desessuato assume, senza residui, la pretesa universalità del paradigma maschile, il paradigma stesso si occulta infatti definitivamente e perciò potenzia i suoi massimi effetti omologanti. Che poi, nella dura sostanza della realtà quotidiana, gli uomini continuino a essere privilegiati è appunto solo un problema di ritardo storico. L'Uomo del futuro non discriminerà più fra uomini e donne. Sarà Uomo e basta, mascherato sotto il nome di *individuo* o di *persona*.

Ancora una volta, è il paradosso stesso del moderno principio di uguaglianza a determinare l'ingenuità teoretica di questa posizione. Come si è visto, in tale paradosso è infatti già inscritto quel contrasto evidente fra il dettato antidiscriminatorio della forma e la realtà discriminatoria della sostanza che, pur essendo del tutto coerente alla logica androcentrica del principio, *appare* tuttavia esterno a esso. Detto altrimenti, che la società sia patriarcale perché discrimina le donne, mentre la lettera dei testi costituzionali non lo è perché le dichiara uguali agli uomini, può *apparire* come un ritardo storico della società rispetto al dettato costituzionale. Se non si focalizza la comune matrice androcentrica di ambedue i piani, diventa dunque assai ragionevole combattere contro la discriminazione sociale in nome del principio formale. Dopo tutto, la forma del principio di uguaglianza promette alle donne un'emancipazione dalla loro scomoda posizione di subordinate e oppresse. L'entusiastica eliminazione della differenza sessuale nel concetto neutro di persona, suggerito dal principio di uguaglianza, corrisponde così all'auspicabile eliminazione di una differenza sessuale che funziona nella società come fattore discriminatorio. L'operazione, ovviamente, è impossibile: perché la forma del modello egualitario e la società che non ne accoglie l'applicazione, nonostante il loro apparente contrasto, sono invece del tutto coerenti. Il più convinto femminismo emancipatorio finisce così per lavorare alla causa di una promessa di uguaglianza che ha buon gioco a imputare i suoi inevitabili risultati fallimentari all'improbabile ritardo della storia.

In effetti, la teoria femminista contemporanea che critica le posizioni emancipazioniste, lo fa in base alla convinzione che la logica androcentrica del principio egualitario non sia né emendabile, né perfezionabile, né riformabile. L'uguaglianza stessa viene infatti per lo più decostruita e interpretata, dalla teoria femminista contemporanea, come un sintomo illuminista dell'ordine simbolico patriarcale, del tutto funzionale al complesso sistema di linguaggi e di poteri che la modernità inaugura. A volte, non si disdegna un uso strategico e meramente strumentale di alcune disposizioni di legge ispirate al principio di uguaglianza (come le "pari opportunità" e le "azioni positive"). In generale, la via emancipatoria legata al modello egualitario viene tuttavia ritenuta una strada fallimentare e senza sbocco. A essa sono preferiti progetti assai più eversivi. Alcuni lavorano per una sessuazione del diritto che ne smantelli i fondamenti patriarcali e assuma invece come paradigma una soggettività sessuata. Altri lavorano per una degiuridificazione delle sfere vitali e individuali di esperienza, come la gravidanza, la sessualità e l'eutanasia. Sul piano più strettamente teorico, si registra comunque un significativo distacco dal lessico e dalla concettualità illuminista che concernono sia il principio di uguaglianza, sia le moderne forme politiche in cui il principio stesso trova senso. Si diffida del linguaggio dei diritti, delle garanzie e delle tutele. Ancor più si diffida del meccanismo della rappresentanza politica. La crisi generale dello Stato moderno e delle sue forme trova infatti nel femminismo radicale contemporaneo una delle sue critiche più disincantate ed eversive.

2.4 Oltre il soggetto

La questione del soggetto

Nella griglia teorica che attraversa il pensiero femminista contemporaneo, la questione del soggetto occupa necessariamente un posto di rilievo. Da un punto di vista filosofico, l'opposizione fondamentale che struttura l'economia binaria è infatti quella che assegna all'uomo il posto del soggetto e alla donna quella dell'oggetto. Nel dibattito del pensiero femminista più recente le cose tuttavia non sono così semplici. Tale dibattito risente infatti della complessa vicenda filosofica del secondo Novecento che, in vario modo, si pone *al di là* e *contro* la costruzione metafisica del soggetto. Non si tratta solo di varie correnti, e perciò di diversi stili di linguaggio e di pensiero che si incrociano ma anche di una diversa espansione e clonazione di tali incroci secondo aree geografiche, e perciò linguistiche, distinte. Il fenomeno è generale, e tocca comunque anche il pensiero femminista, che appunto risente di questa complessa configurazione geofilosofica. Il femminismo teorico di lingua inglese, soprattutto sul suolo statunitense ma con larga diffusione nel nord Europa, parla, per

esempio, la lingua della decostruzione, del poststutturalismo e del postmodernismo che, provenendo dalla Francia, ha conquistato le aree più radicali della comunità intellettuale americana. Altrettanto non si può dire per la teoria femminista italiana e mediterranea in genere che, pur rivolgendo una certa attenzione alla Francia, risente dell'influenza di Luce Irigaray piuttosto che di quella di Foucault e Derrida, e, pur condividendo con il femminismo americano un'attenzione per le categorie della psicoanalisi, la condivide invece assai meno per quelle del postmodernismo. Non si può comunque parlare con precisione di una teoria femminista angloamericana e di una teoria femminista europea o mediterranea, sia perché ciascuna di queste due aree è internamente frastagliata, sia perché le aree stesse sono ovviamente incontenibili entro i confini dell'Europa e degli Stati Uniti.

Per quanto riguarda la questione del soggetto, questa configurazione geofilosofica ingenera, in ogni caso, problemi notevoli, a partire dal semplice livello terminologico. Di per sé il termine "soggetto" appartiene infatti propriamente alla svolta moderna della storia della filosofia e trova il suo ambiente più noto nell'orizzonte del *cogito* cartesiano. Nel dibattito contemporaneo, domina tuttavia la tendenza ad applicare il termine soggetto anche a contesti filosofici, come quello antico, in cui esso è fuori luogo. Perplessità analoghe si possono sollevare in riferimento al termine "metafisica", che tende ormai a funzionare come una categoria generale, capace di comprendere la lunga e articolata vicenda di pensiero che va da Platone a Hegel, e oltre. Insomma, con un'operazione terminologica per lo meno discutibile, vige in alcune aree del dibattito contemporaneo l'abitudine a ridurre la vicenda filosofica di due millenni alla categoria generale di metafisica e di legarla alla figura del soggetto.

Tale riduzione è anche una liquidazione o, per lo meno, una volontà di superamento. Le ragioni sono diverse, se non dichiaratamente opposte, ma tutte insieme concorrono a giudicare negativamente e a condannare la metafisica così individuata. Da un lato, lavora l'eredità di Nietzsche e Heidegger che, crucialmente, leggono come una sorta di *errore* metafisico l'intera vicenda speculativa che va da Platone al loro tempo. Dall'altro, lavora il gesto polemico della filosofia analitica che decreta il carattere non "scientifico", e perciò metafisico, di pressoché tutta la tradizione filosofica (Nietzsche e Heidegger compresi). I "maestri del pensiero" francesi fanno ovviamente il resto, rafforzando la convinzione che il logocentrismo della tradizione filosofica, incarnato nella figura del soggetto, meriti globalmente il nome di metafisica.

Pur se alquanto semplificati, questi pochi cenni risultano appunto essenziali per comprendere l'orizzonte intellettuale in cui si muovono anche le varie posizioni della teoria femminista contemporanea. L'intera storia della filosofia – e, al limite, la filosofia stessa in quanto disciplina – tende infatti a essere letta dalla teoria femminista come la vicenda omo-

genea di un pensiero metafisico abitato dalle autorappresentazioni del soggetto patriarcale. La condanna della metafisica, che in vario modo accomuna le correnti del pensiero contemporaneo, diventa così, per la critica femminista, una condanna del pensiero patriarcale in quanto *coincidente* con la metafisica.

Vale la pena di insistere sulla tendenza contemporanea a riassumere tutta la tradizione filosofica entro le categorie di "metafisica" e di "soggetto", perché proprio questo fenomeno intellettuale funziona da riferimento per le accuse di "metafisicità" ed "essenzialismo" che il versante poststrutturalista del femminismo teorico anglostatunitense è solito rivolgere a quelle femministe, in genere europee, che sono meno sensibili agli orizzonti poststrutturalisti e postmoderni. La polemica è a volte assai aspra ed è appunto riconducibile alla fortuna di cui godono pensatori come Foucault, Lacan, Derrida e Deleuze presso molte rappresentanti del femminismo radicale di lingua inglese. Privilegiandoli anche come interlocutori, queste femministe sono infatti in genere disposte a considerare come metafisico ogni pensiero che non rientri nei canoni del postmoderno o del poststrutturalismo. Già il sintomatico ricorrere del prefisso "post" rende bene l'idea del drastico spartiacque teorico che divide ciò che viene *prima* della posizione dei maestri francesi – e perciò ricade nella metafisica – da ciò che viene *dopo* – ed è perciò anti-metafisico. In base ai medesimi criteri, *prima* viene l'epoca del soggetto fallologocentrico, mentre *dopo* viene l'era della soggettività multipla e frammentata che ne decreta il tramonto e spalanca un territorio fecondo per la critica femminista. *Prima* viene la lunga vicenda dell'economia binaria, *dopo* viene il vortice liberatorio che scompagina i codici dicotomici di tale economia.

In sintonia con le tendenze della filosofia contemporanea, non va inoltre sottovalutato il ruolo, sempre più centrale se non esclusivo, che il tema del linguaggio guadagna, progressivamente, in pressoché tutta la complessa configurazione geofilosofica del femminismo odierno. Chiamato anche *discorso* o *logos*, a seconda dei registri stilistici prescelti, il linguaggio tende qui, non tanto a riassumere o a rispecchiare, bensì a coincidere con l'economia binaria. Esso è appunto il sistema fallologocentrico delle opposizioni. È l'ordine simbolico per eccellenza, il regno della sintassi del Padre. La sua forza consiste nel produrre significati disponendoli in una rete dominabile di concetti, ossia in una *struttura* che, non solo pretende per sé il marchio della razionalità e dell'intelligibilità, ma mette ogni nome nel posto che gli spetta e lo tiene sotto controllo. Lo stesso termine "soggetto" diventa così nient'altro che uno dei nomi più funzionali all'economia binaria di questa struttura, anzi, il termine principale della sua "vecchia" forma metafisica.

La Donna

Più o meno coinvolta nel crollo della metafisica, la questione del soggetto merita tuttavia di essere analizzata. Essa svolge infatti un ruolo importante nel transito della filosofia femminista agli sviluppi teorici del dibattito più recente. Tale transito avviene, in vario modo, attraverso una tematizzazione della Donna, intesa come significante collettivo.

Ragionare sul modello cartesiano facilita appunto l'analisi di questa vicenda. Nella filosofia di Cartesio viene infatti massimamente alla luce sia l'opposizione fra *corpo* e *pensiero*, sia il costruirsi del soggetto sul pensiero medesimo, e cioè, in ultima analisi, sulla *ragione*. Si tratta di un soggetto che, non a caso, è stato definito *forte*, ossia autofondato, autocentrato e autocosciente, capace di generarsi e di stabilizzarsi in piena autonomia. Il suo fallologocentrismo è reso evidente da una logica secondo la quale è il pensiero, invece che il corpo materno, a generare addirittura l'esistente (*cogito ergo sum*, dichiara appunto Cartesio). Fallologocentrica è comunque l'opposizione stessa fra pensiero e corpo, che conferma la vecchia economia binaria fra il principio attivo del *logos* maschile e quello passivo della corporeità femminile. Il soggetto pensato da Cartesio ha insomma il merito di rendere trasparente il modo in cui l'essenza universale del soggetto si inscrive nella modernità mettendo esplicitamente in scena l'atto onnipotente e cosciente della sua autocostruzione.

All'*interno* di questa logica, due sono così le strategie femministe possibili. Una è quella che pretende anche per le donne lo statuto del soggetto cartesiano e ricade perciò nel paradosso dell'uguaglianza sopra illustrato. L'altra è quella che contrappone, o costruisce, accanto alla sostanza esclusivamente maschile del soggetto, un'essenza femminile altrettanto capace di soggettivarsi. All'Uomo si aggiunge così la Donna. Ossia all'Uomo di tutti gli uomini si aggiunge la Donna di tutte le donne.

Le maiuscole sono qui doverose. In sintonia con la logica del modello cartesiano, il termine Uomo intende infatti designare un'essenza universale e atemporale, oltre che razionale e attiva, in cui i singoli individui sono compresi e nullificati. Il *soggetto* e l'*individuo* moderni sono due facce della stessa medaglia, due categorie della stessa operazione logica. Vale la pena di sottolineare che, sintomaticamente, tale operazione diventa fondamentale per il concetto di individuo autonomo, libero e uguale che sta a fondamento del modello egualitario. In questo modello, lungi dal figurare come un'unicità singolare che rende ciascuno diverso dall'altro, l'individuo figura infatti come un paradigma universale e astratto che si replica in ognuno.

Contrapporre all'Uomo la Donna è comunque una mossa teorica imprevista dal modello. Essa però non fa che dualizzarne la logica senza intaccarne il meccanismo fondamentale. Anche se essere rubricate sotto la sostanza Donna piuttosto che sotto la sostanza Uomo è indubbiamente

significativo, il guadagno di questa sostanzializzazione paritaria della differenza sessuale ricade infatti nell'ipostatizzazione astratta del soggetto e riproduce l'indifferenziazione degli individui. In altri termini, oltre a mimare il gesto patriarcale attraverso la costruzione del significante generale Donna, questo tipo di operazione sortisce anche l'effetto di cancellare le differenze singolari fra le donne, costringendole a un'identificazione univoca nella Donna.

D'altra parte – e qui comincia il necessario lavoro di autointerpretazione del femminismo che rende interessante il tema del soggetto – non va sottovalutato l'impatto sull'immaginario femminile di una categoria che, seppure ipostatizzata, usurpa il posto esclusivamente maschile del soggetto all'interno dell'economia binaria. Per quanto la sostanzializzazione del genere femminile consista in un atto di mimesi ingenua e inneschi una serie di contraddizioni, la nominazione della Donna deve infatti essere letta come il gesto temporaneo di una strategia eversiva volta a decostruire la logica androcentrica del soggetto. Per dirla con Ida Dominijanni, «nessuna politica delle donne può fare a meno del radicamento nel genere, perché è come genere oggettivato, e non come soggetti singolari pensanti e attivi, che le donne sono previste nell'ordine simbolico patriarcale: la rivoluzione femminile non può non partire da qui».[3] La potenza dell'operazione consiste appunto nel rendere nominabile la differenza sessuale mediante il significante Donna, collocando le donne nel posto simbolico del soggetto invece che in quello dell'oggetto. Tale collocazione ha fra l'altro il merito di *spostare* le donne dalla sfera passiva del lamento e di *situarle* nella sfera attiva dell'autorappresentazione. Il significante collettivo Donna risponde, in questa fase del femminismo, al desiderio immediato di esistenza simbolica messo in campo dalle donne.

È del resto lo stesso gesto del separatismo a produrre questo significante. Le donne che si separano dagli uomini creano infatti uno spazio in cui ciò che viene in primo piano è innanzitutto il loro *comune* essere donne. Dal comune essere donne al significante generale Donna che tutte accomuna, il passo è breve. L'appartenenza al genere femminile decide così nel nome Donna la sostanza simbolica dello spazio separato da quello dell'altro sesso. Con il risultato che la differenza dagli uomini, proprio perché sottolinea il comune essere donne, produce inevitabilmente anche la loro interna indifferenziazione e perciò la loro uguaglianza. Si tratta di una sorta di cortocircuito logico, alimentato anche dalle spinte antiautoritarie e antigerarchiche che caratterizzano la cultura politica degli ambienti in cui il separatismo femminista prende forma. Detto in sintesi, la

[3] I. Dominijanni, *Il desiderio di politica*, saggio introduttivo a L. Cigarini, *La politica del desiderio*, cit. Questo e altri saggi di Ida Dominijanni costituiscono l'analisi più lucida della specificità teorica e politica del femminismo italiano.

separazione da un contesto nel quale, a dispetto degli ideali radicalmente egualitari, la differenza sessuale si manifesta come predominio maschile, fa sì che, nei luoghi separati delle donne, ogni differenza fra le donne sia paventata come fonte di un criterio gerarchico e perciò respinta. Funzionando come categoria di identificazione collettiva, il significante Donna ingloba così le donne nell'abbraccio metafisico di una sorellanza orizzontale e, perciò, di una improbabile uguaglianza di *tutte* le donne.

Italia: centralità delle pratiche

Che si tratti di un'uguaglianza improbabile, e in ogni caso impraticabile, lo testimoniano non solo i problemi e i conflitti sorti all'interno del femminismo, ma soprattutto l'innesto dei gruppi di "autocoscienza" nei luoghi del separatismo. Il fenomeno trova significative rispondenze un po' dovunque nel femminismo internazionale, ma segna uno degli aspetti per cui il pensiero italiano della differenza sessuale si sviluppa in modo originale e, per certi versi, anomalo. Tali aspetti hanno sostanzialmente a che fare con un radicamento della teoria nelle *pratiche*, fra le quali la cosiddetta "pratica dell'autocoscienza" svolge un ruolo inaugurale. A dispetto delle accuse di "essenzialismo" e di deriva "metafisica" in cui il femminismo italiano, per via della sua carenza di postmodernismo, incorrerebbe, in Italia il versante cartesiano della questione del soggetto e la relativa critica poststrutturalista e decostruzionista sono infatti largamente trascurati. Anche il tema del *linguaggio* non assurge qui a quel ruolo esclusivo e onnipotente che altrove porta la teoria femminista a negare ogni realtà extralinguistica. Le filosofe italiane della differenza sessuale si muovono infatti soprattutto all'interno delle *pratiche* politiche e speculano su di esse piuttosto che sui testi canonici della filosofia. Il lavoro sui testi fa ovviamente parte del mestiere, ma l'approccio ai medesimi è orientato dai problemi che provengono dai contesti reali in cui si incrociano le varie pratiche: quella dell'autocoscienza, del simbolico, della disparità, dell'affidamento, della relazione e del partire da sé, tanto per nominarne alcune.

Proprio il "partire da sé" nella relazione contestuale con altre donne – che già caratterizza la pratica dell'autocoscienza in quanto scambio di autonarrazioni – annuncia appunto i tratti costitutivi del pensiero della differenza sessuale. Nella pratica dell'autocoscienza, riunendosi in uno spazio comune, le donne parlano infatti della propria esperienza, esponendosi alle altre e facendo emergere il materiale inconscio del loro vissuto. Il sé, ossia la singolarità di ognuna intrisa nel suo vissuto, entra così subito in gioco nella pratica, di relazioni e di linguaggio, che ingenera la teoria e di cui la teoria rende conto. Crucialmente, la teoria medesima non assume quindi il punto di vista distaccato e oggettivo, tipico tanto della filosofia tradizionale quanto della decostruzione postmoderna. È piutto-

sto una teoria nel cui linguaggio *ne va* del sé di chi lo parla. Tale linguaggio è appunto contestuale e relazionale: risponde al senso che si materializza nel contesto e nella relazione. Esso mostra che la singolarità di ognuna, pur avendo bisogno della presenza delle sue simili per significarsi, si radica nella pratica della relazione piuttosto che nella categoria di somiglianza. Una prima fase, caratterizzata dall'empatia, che tende a scambiare la somiglianza per un'uguaglianza indistinta che tutte abbraccia e confonde nel significante Donna, lascia così necessariamente il posto a una fase più matura in cui si sottolinea come la significazione del sé di ognuna si strutturi in relazioni puntuali che implicano differenze e disparità. Il significante Donna cede il passo a un ordine simbolico femminile che lega il sé di ognuna alla relazione con le altre secondo dinamiche di *affidamento* e *disparità*. Già reso palese dalla pratica dell'autocoscienza, che espone il materiale inconscio e mette in gioco il desiderio, l'impatto della psicoanalisi sul femminismo italiano acquisisce pertanto due aspetti peculiari. Da un lato, il rapporto di disparità, che necessariamente caratterizza la scena psicoanalitica, si traduce in una rete mobile di dipendenze che evitano tanto la forma indistinta dell'uguaglianza quanto quella stabile della gerarchia. D'altro lato, l'anti-cartesianesimo del discorso freudiano, che mostra necessariamente illusoria l'autofondazione cosciente e razionale del soggetto, libera le pratiche femministe dalla questione del soggetto stesso.

Valorizzare il sé nel "di più" riconosciuto all'altra, e fare della disparità una misura dell'ordine simbolico e politico femminile, costituiscono l'asse portante della teoria che si sviluppa da queste pratiche. Il desiderio di esistenza simbolica e politica – e perciò il carattere positivo e affermativo di questo desiderio – soppianta la negatività e il vittimismo. Soppianta ovviamente anche la logica dell'uguaglianza e la tradizionale politica dell'emancipazione. Non si lavora infatti per un'omologazione nei codici patriarcali, bensì per un ordine simbolico femminile generato da desideri, pratiche e parole di donne. La fatidica "gabbia del linguaggio" viene così smantellata mediante decodificazioni e risignificazioni che si radicano direttamente nel contesto e nelle sue dinamiche discorsive. L'aspetto contestuale e relazionale va appunto qui sottolineato, non solo perché il lavoro di risignificazione è costitutivamente relazionale e contestuale, ma anche perché il movimento di pensiero che si riferisce a questa esperienza viene ad articolarsi come un arcipelago di "gruppi" collegati da una rete mobile di relazioni. Si tratta di un movimento di pensiero che ospita al suo interno posizioni diverse e, spesso, conflittuali. L'orizzonte teorico che va sotto il nome di *pensiero della differenza sessuale* conquista tuttavia nel panorama italiano una posizione egemone. Pur differenziata al suo interno e, a sua volta, non priva di conflitti, tale posizione segna l'originalità della teoria femminista italiana.

Tale originalità è, fra l'altro, evidenziata dal modo in cui si ripensa e si

recupera in una "politica del simbolico" il tema della figura materna. Si tratta di un'originalità che non riguarda tanto il ricorso alle categorie della psicoanalisi (alle quali anche il femminismo internazionale che si occupa della *madre* fa spesso riferimento), quanto piuttosto l'uso spregiudicato, se non strumentale, di tali categorie. Al centro della teoria femminista italiana sta la figura della *madre simbolica*: una figura che si impone nel contesto delle varie pratiche ma la cui elaborazione teorica si deve soprattutto a Luisa Muraro. In un orizzonte di significazione che privilegia la relazione con la figlia, la figura della madre rappresenta colei che dà la vita e dà la lingua, ossia viene assunta come la fonte primaria e autorevole sia dell'esistenza materiale che di quella simbolica. Alla separazione classica fra la madre come fonte della vita e il padre come garante dell'ordine linguistico-simbolico (che si inserisce perfettamente nell'economia binaria basata sulla dicotomia: *corpo* femminile e *pensiero* maschile) viene così contrapposta la coincidenza di ambedue nella sola figura materna. Gli attributi di autorità e potenza – ascritti fra l'altro alla figura materna da un immaginario cattolico che è in Italia assai influente –[4] vengono a caratterizzare l'ordine simbolico della *relazione fra donne* senza più mutarsi in spirito oblativo e senza più dipendere dalla centralità egemone del figlio. La madre simbolica non funziona dunque né come modello di virtù femminile, né come paradigma obbligatorio di identificazione. Essa assurge piuttosto a principio costitutivo di una relazione fra donne che prevede una disparità e un debito. Invece che nel principio della sorellanza come garante di una indistinta uguaglianza, la relazione madre-figlia trova infatti la sua misura nella naturale verticalità del loro rapporto, riferito allo scambio fra riconoscimento di autorità e facoltà di linguaggio, fra debito e dono.

Lungi dall'evocare un'etica della cura già prevista dai codici patriarcali – o di invitare tutte le donne a "realizzarsi" nella maternità – la madre simbolica funziona dunque come la figura decisiva di un ordine femminile che nomina una relazione fra donne e, allo stesso tempo, la forma dispari di questa relazione. L'originalità di questa riconfigurazione del materno consiste appunto in una teoria che non solo risponde alle dinamiche della pratica femminista, ma soprattutto esce dagli stereotipi dell'economia binaria invece di limitarsi a ribaltarla o a valorizzare il polo femminile. Crucialmente, non si tratta di una teoria del *soggetto*, maschile o femminile, bensì di una teoria della *struttura* intesa come *relazione*. Detto altrimenti, la questione del soggetto e della sua costruzione, sia collettiva

---

[4] Su questo punto, che segna un'altra importante specificità del femminismo italiano e mediterraneo, è particolarmente interessante l'articolo di Luisa Accati, *Explicit Meanings: Catholicism, Matriarchy and the Distinctive Problems of Italian Feminism*, in "Gender and History", 7 (1995). Per un'interessante critica alla "madre simbolica" si veda invece il lucido lavoro di Angela Putino, *Amiche mie isteriche*, cit.

avvengono comunque nella lingua data: quella del Padre. Il secondo consiste nel fatto che il femminile eccedente, esterno al sistema, tende a essere coperto e ricatturato dalle rappresentazioni del femminile addomesticato, interno al sistema: tant'è vero che, nel discorso dei filosofi, anche il femminile eccedente prende le caratteristiche di passività, inerzia e irrazionalità che rientrano negli stereotipi del femminile addomesticato.

Per muoversi entro questo gioco senza cadere nelle sue trappole, Luce Irigaray procede dunque con intelligenza e ironia. Svelando la logica speculare con cui il Padre genera le sue forme attraverso una mimesi della procreazione materna, va contemporaneamente a decostruirla mediante un rovesciamento speculare della mimesi stessa. Sintomaticamente, la *speculazione* filosofica corrisponde infatti allo specchio in cui il Padre proietta le rappresentazioni della sua economia binaria, utilizzando la Madre-Materia, irrappresentabile e informe, come superficie riflettente, come *schermo passivo* della generazione delle sue forme.

Come ci spiega Irigaray, la logica dell'ordine simbolico patriarcale è complessa.[6] C'è una Madre eccedente, esterna al sistema, che nutre e supporta la speculazione; e c'è una madre stereotipica, interna al sistema, che partorisce e nutre gli speculatori. Superficie indispensabile ai giochi speculari del Padre, la Madre sta *fuori* dallo specchio, ed è irrappresentabile, senza immagine, senza forma. La madre oblativa – la madre che partorisce i figli del marito e se ne prende cura – sta invece *dentro* lo specchio e coincide con la rappresentazione del femminile prodotta dall'economia binaria.

Per decostruire questo gioco assai complesso di mimesi speculare, Irigaray sceglie appunto la strategia di posizionarsi in quel *fuori* che eccede l'economia binaria e tuttavia rende l'economia binaria stessa possibile. Se la Madre, prevista come materia informe e muta, *comincia a parlare*, il sistema paterno della parola perde infatti la sua stabilità, ossia quella stabi-

---

[6] A questo proposito, vale la pena di accennare a una polemica ben nota. La scrittura delle filosofe femministe contemporanee viene spesso accusata di essere astrusa e difficile, insomma, non facilmente decifrabile dal vasto pubblico femminile al quale dovrebbe rivolgersi. Anche la presentazione che ne sto qui facendo, nonostante le buone intenzioni, patisce in fondo di tale complessità. Non è tuttavia un caso che da questo linguaggio specialistico siano spesso emerse e continuino a emergere "idee" o "figure" in grado di diffondersi, fra le donne, ben al di là della ristretta area disciplinare filosofica. La difficoltà del linguaggio è infatti quasi sempre dovuta alla complessità dei testi *speculativi* decostruiti. Questa decostruzione è tuttavia, ora più che mai, necessaria. La definitiva disillusione sulla politica emancipativa dell'uguaglianza ha infatti orientato molte donne verso il desiderio di un ordine simbolico femminile che, inevitabilmente, deve confrontarsi con i complessi codici simbolici del discorso patriarcale. In altri termini, la sfida si è definitivamente spostata da un livello di rivendicazione dei diritti a un livello dove la posta in gioco è la *significazione* della differenza sessuale. Accettando una sfida appassionante ma non facile, le filosofe femministe condividono e tentano precisamente di rispondere a questa esigenza assai diffusa.

lità che costruisce il sistema medesimo sulla separazione di un *dentro* da un *fuori*. Se, di conseguenza, comincia a parlare anche quel femminile che, all'interno dell'economia binaria, risulta nel ruolo dell'*oggetto*, il *soggetto* maschile perde il suo posto esclusivo. La strategia adottata da Luce Irigaray non procede quindi per contrapposizioni semplici e dichiarazioni di principio, bensì lavora con ironia e astuzia, disfando il tessuto dell'ordine simbolico patriarcale nei suoi nodi più nascosti e decostruendolo in tutti i suoi trucchi mimetici. Tale decostruzione, pur muovendosi necessariamente all'interno del linguaggio dato, ne scombina le categorie e le ricombina in significazioni impreviste che fanno slittare il discorso paterno verso un ordine simbolico femminile che non è né speculare né semplicemente reattivo a quello maschile.

Proprio perché sottratta agli stereotipi dell'economia binaria e proveniente dalla zona impadroneggiabile del *fuori*, la Madre a cui Irigaray conferisce parola consente infatti una tematizzazione del *corpo* e dell'*eros* che sovverte l'immaginario fallologocentrico. Modellata sull'esigenza che la relazione della figlia con la madre trovi rappresentazione, emerge così una figura dell'*amore* che non parla la lingua del possesso, bensì quella dell'apertura e segna il rapporto fluido fra corpi spiritualizzati dove l'intelligibile non si oppone più al sensibile. In un approccio teorico che non sottovaluta il ruolo della *morfologia* corporea nel lavoro dell'immaginario e del simbolico, la fluidità umida del "mucoso" e la dolcezza tattile delle "labbra che si toccano" diventano altre celebri figure di una sessualità femminile finalmente liberata dalle rappresentazioni che provengono dal *desiderio* maschile.

Anche – e tanto più – nel campo della sessualità, l'immaginario erotico e il piacere femminile sono infatti, nell'economia binaria, un prodotto fantasmatico del desiderio dell'altro. Classicamente, la donna compare come *oggetto* del piacere dell'uomo e trova il suo godimento nel rispondere a quello di lui. La figura dell'orgasmo o della donna *clitoridea*, evocata da più parti nell'ambito della produzione teorica femminista, reagisce appunto a questo posizionamento dell'eros femminile nell'economia del desiderio maschile. Irigaray va più in là, nominando un godimento che si inscrive in un corpo di donna dove la fluidità e la tattilità sono anche apertura e relazione. Come nell'amore della madre per la figlia, i corpi e il linguaggio si toccano, sottraendosi ai codici dell'economia binaria che li vuole separati e incomunicanti. Il posizionamento strategico nel *fuori* consente così al desiderio femminile di giungere a una significazione autonoma e imprevista: non speculare, ma libera, propria.

Sebbene in modo diverso e senza collegamenti espliciti, si può dire che in questo *fuori* si posizionano anche altre due autrici molto importanti per la teoria femminista contemporanea: Julia Kristeva ed Hélène Cixous. A questo proposito è assai curioso notare che, mentre le filosofe femministe angloamericane sembrano abbracciare il verbo *post*-metafisico predicato

dai maestri di pensiero francesi, le esponenti del femminismo francese sembrano invece focalizzare la loro attenzione su ciò che, non solo sta *fuori* dal sistema metafisico, ma anche viene *prima* di esso. Piuttosto che nel *dopo* dell'economia binaria, esse si collocano così nel suo *prima*. Non si tratta comunque di un *prima* in senso storico (come, per esempio, è il Matriarcato per Bachofen o il pensiero presocratico per Heidegger) bensì di un *prima* che è tale rispetto alla sintassi fallologocentrica del linguaggio. Sia Kristeva che Cixous focalizzano infatti un ambito di esperienza primaria, legato al rapporto originario con la madre, che precede l'avvento del linguaggio in quanto sistema di significati e sfugge ai codici simbolici della sua economia binaria. Luogo di una parola materna che è *voce* e canto piuttosto che concetto, dell'inconscio piuttosto che della coscienza, esso è fonte delle cadenze seduttive che risuonano nel verso poetico. È la tessitura ritmica del testo che ne fluidifica le forme concettuali e fa emergere il legame fra corpo e scrittura. È la musicalità della lingua che eccede il sistema del discorso e la sua volontà di senso in quanto volontà di catturare il mondo in una rete di significati e dominarlo.

La sorgente materna di questa lingua si fonda sul dono gratuito di una generosità spontanea che è appunto ritmata, dolce, fluida: come il latte della madre che l'infante beve in suzioni ritmiche e infinite, suggerisce Cixous. Avvolte in un materiale sonoro originario che ha cadenze proprie, musica del corpo, voce e desiderio stanno così alle radici di una lingua femminile che l'ordine fallologocentrico viene a imbrigliare nei suoi concetti e ad affogare nella sua prosa. Nel testo poetico lavora la lingua ritmica, nel testo scientifico lavora la prosa del concetto. Si tratta appunto di una lingua della Madre, sempre all'opera nel godimento delle assonanze e nel piacere della scrittura, sebbene oppressa e repressa dal linguaggio del Padre. Ossia di una lingua che precede e però anche eccede, rompe, fessura le forme del discorso fallologocentrico lasciandovi comunque la sua traccia.

Pur nella diversità delle sue esponenti, il femminismo francese contemporaneo condivide dunque la strategia di ricorrere alla figura materna per attaccare, da *fuori*, la "gabbia del linguaggio". Come già segnalato, questo *fuori* non coincide tuttavia, semplicemente, con il luogo che il discorso fallologocentrico esclude dalle sue forme, bensì è, allo stesso tempo, un *prima* che precede, eccede ma anche permea tale discorso. In altri termini, è una risorsa originaria e presente, benché occultata e repressa: è il metro poetico malcelato da ogni prosa, la traccia musicale nel sistema del concetto, il soffio della voce nella parola. Lungi dall'essere saldo, trasparente e omogeneo, il linguaggio del Padre – come ben mostra la psicoanalisi – si costruisce infatti su una rimozione che torna continuamente a minacciarne l'assetto logico. Il soggetto della metafisica, e la sua celebre economia binaria, si portano dunque addosso il germe della fluidificazio-

ne dei loro codici. Tale germe è *femminile*, tanto quanto il linguaggio dell'economia binaria è *maschile*.

Nel ricorso all'opposizione tra femminile e maschile, la "gabbia del linguaggio" rischia così di vincere nuovamente. Un'accezione del femminile in termini di materialità inconscia, irriducibilità, scatenamento, eccedenza si inscrive infatti perfettamente nella classica economia binaria che vi contrappone, specularmente, un'accezione del maschile in termini di intelligibilità, coscienza, ordine, forma. La strategia del femminismo contemporaneo francese è dunque costretta a muoversi su questo punto con grande cautela per non ricadere nelle trappole del discorso. La mossa decisiva consiste proprio in un ripensamento del materno che sottolinea il legame di desiderio e di piacere piuttosto che la funzione sociale procreativa, a cui consegue un'invasione dei territori patriarcali per eccellenza – il testo, la scrittura – che libera il linguaggio dal primato del senso, aprendolo al movimento non intenzionale del ritmo e del riso, alle variazioni tonali finalmente affrancate dal dominio del significato. Il ritmo e il riso vengono a sconvolgere l'intelligibilità del senso in quanto scopo primario del linguaggio fallologocratico, che vuole comprendere e padroneggiare ciò che dice. Se, nella lingua, cade il primato del senso, cade anche il regno del Padre.

Con il senso crolla ovviamente anche il soggetto. Crolla ogni nozione che l'economia binaria sistema nell'ordine intelligibile. Nelle pieghe più radicali di questa prospettiva che gioca ai bordi del linguaggio, lo smantellamento dell'economia binaria sembra infatti approdare a un orizzonte nel quale, non solo non trova più dimora il soggetto universale di tipo cartesiano, ma neppure un sé che abbia una precisa identità e un sesso. Nel piacere del ritmo e nel corpo sonoro del testo, nell'economia libidinale della scrittura, il soggetto svanisce come svanisce la differenza sessuale che fa di ciascun essere umano un uomo o una donna. Spendibile come recupero di un piacere originario legato al corpo materno e come arma di decostruzione dell'ordine simbolico patriarcale, il *femminile* della lingua finisce dunque per produrre la sua sorprendente inapplicabilità alle donne in carne e ossa.

Si può comunque notare come, anche in questo caso, la questione del soggetto sia soppiantata da quella della *struttura*. Non si tratta però di una struttura radicata in una *pratica*, bensì di una struttura fluida e spontanea che ha caratteri diametralmente opposti a ciò che, tradizionalmente, si presenta come struttura. In essa la forma intelligibile del linguaggio e la rigidità dei suoi codici si dissolvono ma, sintomaticamente, non la *passione* contemporanea per l'orizzonte esclusivo del linguaggio. Tant'è vero che "femminile" e "maschile" sono ormai nomi di una vicenda del linguaggio a cui, in ultima analisi, l'esistenza reale di esseri sessuati rischia di risultare indifferente.

Stati Uniti: identità multiple

Proprio perché influenzata dal pensiero francese – anche se, non sempre, dalle pensatrici femministe francesi – gran parte della teoria femminista contemporanea di lingua inglese condivide questa passione per il linguaggio e per la dissoluzione delle sue categorie fondamentali, siano queste il soggetto o l'identità individuale del sé. Come vuole la scuola postmoderna, infatti, il soggetto cartesiano *uno*, reale, razionale e universale, polverizzandosi in *molti* frammenti, instabili e senza centro, non solo mostra illusoria la sostanza dell'Uomo, ma anche la pretesa realtà del sé. Da un punto di vista radicale, il sé diventa un vuoto attraversato da molteplici identità, un punto provvisorio del loro movimento vorticoso. Soprattutto questa focalizzazione sulle identità, plurime e instabili, spiega del resto il successo del pensiero postmoderno in un contesto multietnico e multiculturale, quale è quello americano.

Pur dichiarandosi universale, il soggetto della metafisica è infatti non solo maschile, ma anche bianco, benestante ed eterosessuale. Esso posiziona le donne, i non-bianchi, i poveri, gli omosessuali, e tutte le categorie non conformi al paradigma dominante, fra gli inferiori e gli abietti. Detto altrimenti, il soggetto fallologocentrico è allo stesso tempo un soggetto razzista e classista, autorizzato a dominare, disprezzare ed escludere tutti coloro che differiscono dalla sua autorappresentazione. Privilegiare l'identità femminile contro l'identità maschile – come di fatti tende a fare la tradizione del pensiero femminista – significa perciò colpire il solo lato misogino del soggetto e tuttavia collaborare al successo degli altri suoi lati oppressivi. Il soggetto va, invece, colpito nella sua globalità. A questa strategia di totale distruzione sembra appunto rispondere quella corrente postmoderna di pensiero, molto apprezzata dalla teoria femminista anglostatunitense, che dichiara *morto* il soggetto e si occupa dei suoi *frammenti*.

Il termine "postmoderno" deve essere qui inteso soltanto come un termine generale che corrisponde a un'area di pensiero assai variegata e complessa, caratterizzata da significativi incroci con la corrente poststrutturalista e decostruzionista. In essa, ovviamente, rientrano anche gli sviluppi della psicoanalisi (da Freud a Lacan) che, attraverso la categoria dell'inconscio, apportano una decisiva frattura all'interno della monolitica sostanza autocosciente del soggetto e mettono in crisi la sua fondazione razionale. Indubitabile è comunque l'egemonia dell'accezione di una soggettività multipla e senza centro presso la parte più radicale e influente della teoria femminista contemporanea angloamericana.

Tanto l'*unità* e la *stabilità* caratterizzano infatti il vecchio soggetto della metafisica, quanto la *molteplicità* e la *mobilità* vengono a caratterizzare la nuova soggettività di cui questa teoria femminista si occupa. Più che in termini nominabili come soggettività, il problema viene del resto affron-

tato in termini di *identità*. Si tratta appunto delle varie identità che circolano nell'ordine sociale e segnalano le diverse sfere di appartenenza. Esse definiscono, per esempio, che cosa significa essere donna e/o lesbica e/o di colore e/o povera ecc. Senza alcuna sostanza che lo renda permanente, il sé diventa così l'effetto temporaneo dell'incrociarsi delle molteplici identità che lo posizionano in un posto, più o meno vantaggioso, nel sistema sociale e simbolico. Una prospettiva di questo genere è in fondo già evocata dalla celebre sentenza di Simone de Beauvoir secondo la quale «donna non si nasce ma si diventa», ma la teoria femminista contemporanea angloamericana allarga il discorso a tutte le identità che in vario modo fanno divenire o, meglio, costruiscono il sé e le sue molteplici identità, lo producono come loro effetto.

Accanto a *frammentazione* e *costruzione*, un'altra parola chiave del pensiero femminista contemporaneo di lingua inglese è quella di *performativo*. Essa indica il potere del linguaggio di produrre le cose che dice (come, per esempio, la frase rituale "vi dichiaro marito e moglie" che *performa* ciò che prima non c'era: un marito e una moglie). Va infatti di nuovo sottolineato che, oltre alla categoria postmoderna della frammentazione, l'aspetto della filosofia francese che viene maggiormente recepito dalla teoria femminista anglostatunitense è quello che consiste nella riduzione di tutta la realtà a *discorso* o *linguaggio*. A questa riduzione, da un lato, contribuisce il lavoro di Foucault che intende la corporeità e la sessualità come relazioni di potere inscritte nell'ordine del discorso, d'altro lato, contribuisce la radicalizzazione, dovuta a Derrida, del concetto austiniano di *performativo*. Se il potere performativo assume sostanzialmente il linguaggio come un sistema di significazione che non rispecchia le cose significate bensì le produce, ciò è dunque anche vero per il termine "donna", notano innanzitutto le femministe.

In questa prospettiva il termine "donna" – e, a maggior ragione, tutti gli stereotipi che confluiscono nell'identità femminile – non viene pertanto inteso come un significante riferito alle donne in carne e ossa, ossia al dato, reale e materiale, che esistono le donne. Esso piuttosto le produce: nel senso che la realtà di essere donne non è un fatto empirico (pre-logico, pre-linguistico) bensì un effetto performativo del linguaggio che nomina e definisce le donne. Altrettanto si può dire, ovviamente, degli altri nomi del linguaggio: lesbica, gay, nero ecc. Ciascun nome è un'identità prodotta dal linguaggio, ossia dall'ordine discorsivo che struttura tanto il simbolico quanto il sociale. Nei suoi aspetti più radicali, questo orizzonte teorico tende infatti a negare qualsiasi materia o datità extralinguistica.

Anche la classica distinzione fra *gender* e *sex* perde dunque di importanza. Ciò che è vero per il *genere* femminile, in quanto effetto del potere performativo del discorso che, dicendolo e ridicendolo, lo produce, diventa infatti anche vero per il *sesso*. Non ci sono appunto cose materiali la cui realtà sia preesistente e autonoma rispetto al linguaggio che le nomi-

na, bensì c'è solo il discorso che, dicendole, le produce e, soprattutto, produce allo stesso tempo il loro posizionamento come materia esterna al linguaggio. In altri termini, l'esternità della materia al linguaggio, il suo stare *fuori* e *prima* del linguaggio, non è altro che un effetto del linguaggio che *la dice* esterna e precedente. Questo *effetto* di datità irriducibile – di esistenza separata che si pretende indipendente dal linguaggio – riguarda i corpi e perciò anche il *sex* che diventa una costruzione di linguaggio alla pari del *gender*.

Il potere performativo del linguaggio ha uno dei suoi punti di forza nell'effetto di normalizzazione. Iterando i significati, il discorso li stabilizza, li rende normali e naturali. Il posizionamento delle identità nell'ordine sociale e linguistico diventa in tal modo stabile e ovvio. Altrettanto stabile e ovvio diviene il significato "negativo" di quelle identità che sono posizionate come inferiori, anomale, perverse e reiette (per esempio la donna, la lesbica o il malato di Aids). Ci sono infatti identità che il linguaggio costruisce mediante una subordinazione o un'espulsione, ossia posiziona in ruoli negativi. Nella sua potenza performativa, il linguaggio è appunto norma: esso normalizza tanto i normali quanto gli anormali. La normalizzazione dell'economia binaria patriarcale è dunque solo uno degli aspetti di questo sistema complesso così come quella femminile è solo una delle identità "negative" in gioco.

All'interno di questo orizzonte teorico, il pensiero femminista finisce pertanto con l'incappare nel problema del suo stesso definirsi tale. Definirsi femministe, e perciò occuparsi di un'area tematica incentrata sulla "donna", significa infatti privilegiare una delle identità prodotte dal linguaggio. A ciò si aggiunga che lo stesso termine "femminista" non può che essere prodotto dal potere performativo del linguaggio. Esso appartiene, per di più, a un ambito di significazione sostanzialmente riferito alle donne bianche, se non borghesi o intellettuali. In questo senso, il femminismo rischia perciò di legittimare l'economia razzista e classista del linguaggio occidentale. Dirsi femministe è insomma un problema serio che si scontra contro l'orizzonte critico di pensiero prescelto dalla teoria femminista stessa. Si possono indicare tuttavia alcune soluzioni.

La più ingenua consiste nell'affermare che le donne aderiscono *spontaneamente* all'esperienza di un'identità multipla e frammentata perché il soggetto fallologocentrico le ha da sempre espulse dalla sua *unità* razionale, posizionandole in un'area di confusione e contraddizione. «Che cos'è una donna» è infatti sempre stata una domanda a cui la tradizione androcentrica ha risposto in modo contraddittorio, ricorrendo a identità incompatibili tra loro, come quella della madre oblativa e della seduttrice peccaminosa. Rispetto alla costruzione patriarcale del soggetto o del sé, le donne sono insomma sempre state ai margini, costrette in ruoli di identità parziali, provvisorie e rimodellabili a seconda del desiderio maschile. L'approccio postmoderno aprirebbe dunque già, di per sé, un orizzonte

di frammentazione, congenere all'esperienza femminile, che la teoria femminista può leggere e utilizzare, sfruttandone tutti gli aspetti eversivi e destabilizzanti.

Una soluzione diversa è invece quella che indica l'attacco femminista al linguaggio fallologocentrico come un'operazione che porta necessariamente dei vantaggi anche agli altri oppressi ed esclusi. In questo caso l'economia patriarcale viene decisamente individuata come la struttura portante del linguaggio occidentale e viene perciò assunta come l'obiettivo cruciale di una strategia di decostruzione. Qui, insomma, vale il principio del "nemico comune" che può essere attaccato da diverse prospettive, fra le quali quella femminista sembra in grado di sferrare il colpo decisivo. Tale nemico comune ha appunto per lo più il volto metafisico del soggetto, mentre le diverse identità, alleate nella battaglia decostruttiva, si muovono nell'orizzonte mobile e imprendibile della frammentazione.

Assai più interessante è comunque la posizione che tenta di rompere l'economia binaria spezzandone i codici, attraverso una moltiplicazione delle identità mediante ibridazioni e combinazioni impreviste. La riflessione di Donna Haraway sul *cyborg* – in quanto figura che confonde i confini fra naturale e artificiale, corpo e macchina, umano e animale – lavora appunto in questa direzione, affermando il ruolo eversivo di "identità fratturate" non più marcate dal *gender* né dalle altre dicotomie tipiche dell'economia binaria. In quest'orizzonte la posizione teorica più radicale e influente è tuttavia quella di Judith Butler.

Butler, pur privilegiando le identità "negative" presenti nel sistema (la donna, ma soprattutto la lesbica e il gay), considera tutti i posizionamenti interni al codice simbolico come identità che possono essere moltiplicate e confuse, mescolate e ricombinate in un continuo gioco di risignificazione che spiazza il codice stesso e lo destabilizza. Sulla scorta di Derrida, la forza del codice simbolico patriarcale è individuata nella sua capacità di *ripetizione*. L'identità maschile o femminile, così come quella eterosessuale o omosessuale, sono infatti soprattutto prodotte da un meccanismo iterativo – o *citazionale* – del discorso che tali identità rafforza e normalizza, stabilizzando sia il posizionamento dei privilegiati che quello degli abietti. Interrompere l'uniformità di tale ripetizione, attraverso combinazioni impreviste di identità ritenute incompatibili, diventa così una strategia efficace di sovversione. L'arte combinatoria o, meglio, scombinatoria può ricorrere alla mimesi, alla parodia o al travestimento con gli abiti dell'altro sesso (*drag*) secondo modalità che scompaginano i ruoli consolidati delle diverse identità e i relativi codici sessuali. Il risultato è una proliferazione del simbolico e una destabilizzazione continua dei posizionamenti che impedisce il ricostituirsi di un ordine fisso ed egemone. Il gioco della risignificazione sovversiva transita infatti attraverso le diverse identità soprattutto per consumarne la stabilità, ossia per consumare la tendenza del linguaggio a sistemarle in un ordine gerarchico.

Pur condividendo l'attenzione per la *struttura* e la sua sostanziale identificazione con il *linguaggio*, Butler focalizza dunque soprattutto i meccanismi della sua stabilizzazione. Tali meccanismi hanno appunto il loro elemento di forza nella *ripetizione*, i cui effetti stabilizzanti possono essere combattuti attraverso un uso improprio, ossia attraverso una combinazione iperbolica e infedele della ripetizione medesima. Sintomaticamente, gli attori di questa *performance* destabilizzante sono soprattutto coloro che il sistema colloca nella sfera degli abietti.

Questa insistenza sul potenziale eversivo dell'abietto, piuttosto che del subordinato – e, perciò, della lesbica piuttosto che della donna – trova le sue ragioni in una peculiare rilettura dell'atto fondativo dell'ordine simbolico patriarcale. Tale ordine, secondo Butler, è originariamente inscritto nell'economia di un'eterosessualità fallica, la quale si pone come *norma* mediante il ripudio omofobico dell'omosessualità. Si tratta di un ripudio che produce l'anormalità dei comportamenti omosessuali e, al tempo stesso, la normalità del modello eterosessuale in cui la donna è subordinata all'uomo. Lungi dal porsi per prima, in quanto spontaneamente naturale, e *poi* escludere ciò che non le corrisponde, la norma infatti si costruisce e trae alimento dall'atto di esclusione con il quale rigetta le sue trasgressioni nella sfera dell'abietto. In altri termini, ciò che la mossa repulsiva pretende di cacciar *fuori* è invece *dentro* di essa, ossia è ciò che rende possibile e fa parte della sua fondazione. Ancor prima di essere un risultato dell'espulsione, l'abietto è dunque la condizione necessaria al costituirsi e allo stabilizzarsi del sistema stesso che lo espelle.

Butler, dunque, non nega il carattere patriarcale dell'economia binaria, ma la interpreta come una conseguenza, logica e coerente, dell'economia eterosessuale che sta a fondamento del sistema. Nel suo marchio fallico, il paradigma eterosessuale è un potente apparato simbolico capace di produrre tanto l'abiezione della lesbica e del gay, quanto il dominio maschile nel posizionamento dei due sessi. Le due produzioni hanno però un carattere diverso. L'identità abietta è infatti necessaria al costruirsi e allo stabilizzarsi del sistema che la esclude, l'identità femminile rientra invece entro il controllo del sistema così stabilizzato.

Anche per Butler il fallologocentrismo continua perciò a dominare una struttura riducibile a linguaggio. Si tratta però di una struttura dai caratteri peculiari che, se da un lato si presenta assolutamente intrascendibile perché non lascia nulla fuori di sé – neppure la materialità dei corpi – d'altro lato presenta tuttavia dei punti di vulnerabilità per via dei fantasmi di abiezione che fin dall'inizio abitano il suo fondamento e alimentano la sua continua necessità di stabilizzazione. Gli abietti costituiscono il suo punto debole. Il «fallo lesbico» diventa così uno degli incubi più pericolosi dell'economia binaria. Incubi che l'ordine simbolico eterosessuale e fallologocentrico si porta appunto *dentro* pur ripudiandoli nella sfera del *fuori*. Questo preteso *fuori* (che è anche un preteso *prima*) non deve

dunque essere inteso come il luogo della madre, bensì come quello in cui si consuma il ripudio di tutti gli esclusi.

Ritorna così, in una delle posizioni più radicali del femminismo contemporaneo, la categoria del *fuori* e la sua valenza eversiva nei confronti del sistema. All'eversività di un immaginario materno, viene però in questo caso preferita l'eversività di un immaginario lesbico. Ciò che la filosofia nomina come l'abnorme, l'amorfo, l'irriducibile, l'inintelligibile, l'eccedente – prima ancora di alludere alla Madre o alla Donna in quanto figure funzionali alla *penetrazione* fallica – ospita infatti le identità reiette. La strategia eversiva non consiste comunque nel privilegiare un'identità esclusa – sia pure quella lesbica – a discapito di altre: con il triste risultato di confermare il meccanismo dell'esclusione. Al contrario, essa consiste nel dinamizzare, attraverso combinazioni impreviste e parodie iperboliche, le varie identità per destabilizzare i caratteri eterosessuali, maschilisti, razziali e classisti del sistema. Le maggiori risorse per l'eversione vengono ovviamente dalle identità posizionate nel *fuori*, ma è crucialmente la distinzione stessa fra un *fuori* e un *dentro* – e perciò i *confini* su cui si regge la stabilità del sistema – a dover essere abbattuta. La struttura, insomma, deve essere continuamente destrutturata: mediante una proliferazione inarrestabile dei posizionamenti simbolici che apra lo spazio a una democrazia radicale dove nessuna identità sia più fissa e, quindi, normale, normativa, egemone.

Il sé relazionale

Ci sono, nel pur frastagliato panorama della geofilosofia femminista contemporanea, posizioni anomale che è difficile ricondurre a una precisa regione. Tale è senz'altro la posizione dell'inglese Christine Battersby, che propone una metafisica femminista. Si tratta di una metafisica "descrittiva" e "carnale", polemicamente contrapposta a quel modello tradizionale di metafisica che si fonda sulla pretesa universalità di soggetto maschile, astratto e disincarnato. Anche l'interesse di Battersby va al problema dell'identità: non però intesa come il nome di varie appartenenze sociali o sessuali, bensì come identità individuale, ossia come il sé. Dopo aver per lo più pensato il *sé* e l'*altro* all'interno di un'economia di subordinazione dell'*altro* al *sé*, la tradizione patriarcale è giunta con l'individualismo moderno a intendere il *sé* come sostanza autonoma e isolata. La metafisica femminista esplora invece la possibilità di un'ontologia nella quale il *sé* e l'*altro* stanno in una relazione costitutiva che implica dipendenza e reciprocità. Si tratta dunque di un sé che non può stare, non *è* senza l'altro. Solo un soggetto il cui corpo maschile non dona la nascita ha sintomaticamente potuto intendere come autonoma, indipendente, originariamente *irrelata*, la sostanza del sé. Da un punto di vista femminile, a partire cioè dal fenomeno di un corpo che è capace di generare nuovi corpi

entro la propria carne ed entro il suo stesso orizzonte spazio-temporale, il sé non può invece che essere pensato in relazione all'altro.

La nascita è dunque qui una categoria importante, ma non porta né a una celebrazione della figura materna né a un'etica della cura. L'attenzione va piuttosto all'elaborazione teorica di un'identità personale costituita da un gioco di relazioni che la rendono fluida, risonante e dinamica. Essa sfugge alle categorizzazioni classiche del moderno e del postmoderno, e, proprio per questo, è in grado di decostruirle mostrando il marchio fallologocentrico che caratterizza ambedue. Tale identità non è infatti fissa e permanente, come vuole la tradizione metafisica che la intende come *sostanza*. Non è però neppure il mero vortice di innumerevoli frammenti, come vuole gran parte della filosofia femminista contemporanea. È invece l'identità relazionale di un sé che persiste senza essere sempre lo *stesso*, e *diviene* nel movimento fluido e permeabile del suo persistere.

L'interessante anomalia di Christine Battersby consiste dunque nel lavorare a una teoria femminista che prende le distanze tanto dalla metafisica del soggetto quanto dalla sua dissoluzione postmoderna. La sfida è radicale perché, a dispetto dei divieti che la filosofia sia tradizionale che postmoderna pronuncia, il sé non solo viene pensato come relazionalità ma anche come *singolarità*. Tale relazionalità è intrinseca e si distende nel movimento di uno spazio e di un tempo condivisi con l'*altro*: un altro – è interessante notare – nella cui categoria rientrano per Battersby non solo gli umani ma anche le cose, gli animali, gli oggetti, il mondo. È comunque proprio in questo movimento relazionale che la singolarità del sé viene plasmata e continua perciò a prodursi come singolarità. La metafisica femminista, nonostante il suo nome provocatorio, mostra così di avere caratteri radicalmente diversi da ciò che tradizionalmente chiamiamo metafisica. L'astrattezza e l'universalità del soggetto lasciano infatti qui il posto all'esistenza incarnata e sessuata del sé; l'individualità seriale alla singolarità irripetibile; la pretesa autonomia alla relazione intrinseca; l'essere al divenire; il soliloquio del discorso autopoietico cartesiano alla risonanza plasmatrice delle parole e dei corpi.

Quel che è certo è che la struttura, pur stando al centro della nuova metafisica femminista, non è più unilateralmente ridotta a linguaggio. Anche questa è una sfida radicale. Non si può infatti fare a meno di notare come gran parte degli attacchi femministi all'ordine fallologocentrico sovvertano spesso la supremazia del fallo senza però combattere con altrettanta convinzione la supremazia del *logos*. Detto altrimenti, uno dei rischi della teoria femminista contemporanea è quello di sovvertire il sistema normativo del linguaggio, lasciando però indiscussa l'onnipotenza e l'intrascendibilità del linguaggio stesso. Che il *logos* sia *tutto*, e *nulla* gli sfugga, lo proclamava sintomaticamente già Parmenide. Hegel ne era comunque più che convinto. Sottrarre il sé, come fa Christine Battersby, al-

la teoria contemporanea che lo vuole un *effetto* del potere performativo del discorso, è dunque un mossa decisiva.

Decisiva, per lo meno, appare tale mossa dal mio punto di vista. A dispetto della configurazione geofilosofica che dovrebbe collocarci su sponde diverse, la mia posizione e quella di Christine Battersby presentano infatti alcune significative affinità. Al di là del riferimento ad Hannah Arendt, che è centrale nel mio orizzonte teorico, simile è, per esempio, l'interesse per un'accezione relazionale del sé e il conseguente tentativo di indirizzare la teoria femminista oltre le forche caudine del soggetto metafisico e della frammentazione postmoderna.

Fra gli aspetti del pensiero politico arendtiano, la mia posizione recupera innanzitutto l'accusa, mossa alla filosofia, di costruire la sua *scienza* universale sulla definizione dell'Uomo, dichiarando non "scientificamente" definibile l'*unicità* di ogni singolo essere umano e perciò superflua la sua concreta esistenza nel mondo. La filosofia chiede infatti sempre *cos'è* una supposta realtà universale (l'Uomo, l'essere, il soggetto ecc.), e ignora invece la domanda fondamentale che gli esseri umani si rivolgono l'un l'altro: «*chi* sei?». Radicata nel mondo in quanto scena in cui, con la *nascita*, ognuno fa la sua prima *apparizione*, questa domanda riconosce che ogni essere umano è un essere unico perché, anche semplicemente esponendosi allo sguardo altrui, unico appare già dalla forma del corpo e dal suono della voce. L'esistenza è dunque esposizione reciproca su uno spazio condiviso dove ognuno, sin dalla nascita, appare unico e, nel corso della vita, può mostrare attivamente *chi* è con atti e parole. Ma proprio questa unicità contingente e irripetibile del sé – che non può essere sistemata né dominata in un ordine stabile – non riscuote appunto alcun interesse da parte della filosofia.

Al contrario, come ho cercato di argomentare in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, una tale concezione del sé, sintomaticamente esclusa dai canoni del discorso filosofico, non può non risultare interessante per la teoria femminista. Si tratta infatti di un sé del tutto esposto alla relazione e legato al contesto, che non a caso trova puntuali rispondenze in quella *pratica* inaugurale dell'autocoscienza, dove ognuna, esponendosi alle altre, mostra *chi* è e cerca il senso della propria esistenza singolare. Va comunque sottolineato che l'orizzonte costitutivo di questo sé relazionale rimanda crucialmente alla scena della *nascita*, dove la creatura – in una relazione primaria e decisiva per il suo stesso esistere – viene al mondo *da* madre, e *a* lei si espone in tutta la fragilità e contingenza del suo primo apparire. Anche le scene quotidiane dell'amicizia e dell'amore vengono del resto, e in vario modo, a confermare la realtà totalmente esibitiva e relazionale di questo sé che sfugge al dominio dell'astrazione.

Si tratta di un sé a cui è sempre necessario l'altro. Non però un *altro* come categoria generale, bensì un altro o un'altra che sono sempre qualcuno, altrettanti sé, unici e irripetibili, in carne e ossa, presenti ora e qui.

Unica e irripetibile, l'identità del sé non è dunque né un effetto di discorso, né un vortice di frammenti, né tanto meno una sostanza autofondata. È piuttosto un'identità, tutta esposta ed esterna, che affida il suo desiderio di senso allo sguardo, ai gesti e alle parole altrui.

Al contrario di Narciso e del soggetto cartesiano, questo sé relazionale non si vede, bensì si dà a vedere, e perciò né sa né può dire *chi* è. Semplicemente, si esibisce, senza neppur poter padroneggiare *chi* sta in tal modo esibendo. Da questo movimento, più o meno intenzionale, di esposizioni risulta comunque una storia di vita: che è unica e irripetibile come l'esistenza di chi se l'è lasciata dietro. Trova così un'ulteriore spiegazione quel senso del sé, affidato al racconto, che caratterizza la pratica femminista dell'autocoscienza. E, più in generale, si giustifica anche la nota passione femminile per la quotidiana narrazione di vite e di storie. Letteraria o meno, scritta o orale, ogni storia dice infatti *chi* è la sua protagonista. Detto altrimenti, il sé esposto e relazionale è anche un *sé narrabile*, che manifesta il suo desiderio di senso affidandolo al racconto della propria storia. Oltre che dalle pratiche femministe, ciò è del resto attestato dagli scambi narrativi che caratterizzano tutte le scene cruciali della relazione: quella della madre, delle amicizie e dell'amore. Cacciati dal regno della filosofia, l'esistenza impadroneggiabile del sé e il suo desiderio di senso trovano da sempre il loro spazio nell'ambito della narrazione.

C'è dunque un tipo di discorso – quello narrativo – il cui statuto non coincide affatto con lo statuto del discorso filosofico. Compiendo un formidabile errore, una buona parte del femminismo angloamericano si riconosce invece nella teoria letteraria contemporanea che tende a ri(con)durre anche la narrazione entro i canoni postmoderni e poststrutturalisti della filosofia. Bisognerebbe invece, a mio avviso, fare il contrario e utilizzare le categorie, potenzialmente eversive, del linguaggio narrativo contro quelle della filosofia. Mettere al centro della teoria femminista la domanda sul *chi*, significa infatti attaccare l'ordine fallologocentrico nei suoi stessi fondamenti logici. Tale ordine corrisponde a un linguaggio che si regge sulla questione del *che cosa* e, proprio per questo, produce inevitabilmente posizionamenti, norme, gerarchie. La stessa economia binaria è impensabile al di fuori della categoria fondativa del *che cosa*; e anche le identità multiple che definiscono *che cos'è* la donna, la lesbica, il nero ecc., rientrano perfettamente in questa struttura. Per quanto condivisibili siano gli scopi e utili i risultati, lavorare alla destabilizzazione della struttura senza intaccarne la categoria fondativa incentrata sul *che cosa* rischia pertanto di confermarne l'assetto.

Anche se, ovviamente, non elimina la questione del *che cosa*, l'orizzonte di un sé esposto e relazionale, incarnato e sessuato – la cui dignità ontologica si affida a un desiderio di senso rivolto agli altri e nel contesto – ha invece per lo meno il merito di subordinare la categoria astratta del *che cosa* a quella concreta del *chi*. Dopo tutto, a nascere, vivere e morire

in questo mondo è sempre qualcuno la cui esistenza non può essere *sostituita* da nessun'altra e non rientra perciò in alcuna identità generale. Vale dunque la pena di pensare a una politica che gli chieda *chi* è, prima ancora di ostinarsi a definire *che cos'è*. In altri termini, vale la pena affidare la destabilizzazione del sistema, in quanto struttura gerarchica ed escludente, all'orizzonte ontologico e politico dove *chi* esiste, nonostante sia anche *qualcosa* per i codici sociali che lo incasellano nel sistema delle identità, è innanzitutto e irrimediabilmente *qualcuno*: ora e qui, questo e non altro, in corpo e spirito, con un volto, un nome e una storia irripetibili.

Se è vero, com'è vero, che il potere performativo del linguaggio consiste nella *ripetizione*, nulla può contrastarlo più della scena in cui, quotidianamente e inevitabilmente, l'*irripetibile* si presenta allo sguardo altrui. L'unicità del sé che qui si mostra chiede infatti un senso che nessuna categoria generale può catturare e ricondurre all'ordine gerarchico di un sistema.